حفظه الله اقول مذهب الشافعی ان المتصدق لا یاخذ مریضة ولا معیبة الا اذا کان کلها مراضا او معیبة فان صح ما نقل عن مالك
فربما یکون مخصوصا بشراء الصحیحة والمراد ان المراد النهی الی الشراء لا یشتری صاحب المال المریضة فلا مخالفة للنص لان تمام
الحدیث وخذوا من حواشی اموالهم ای من اوساطها انتهی واقول وعلی تقدیم تسلیم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة
علی تکلفه وقبول الاعتراض اسلم واولی من الجواب بما یدل علی قصور الناصب ثم ان تفسیر الحواشی بالاوساط لا یصدر عن حشو
حشوی یدور علی الحواشی والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی ان الزکوة
یجب فی العین وقال الشافعی یجب فی الذمة وقد خالف نص النبی صلی الله علیه واله وسلم حیث قال فاذا بلغت خمسا ففیها شاة
الی قوله فاذا بلغت ستا وعشرین ففیها بنت مخاض وفی البقر اذا بلغت ثلثین ففیها تبیع او تبیعة وفی الغنم اذا بلغت اربعین
ففیها شاة انتهی وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعی انه یجب الزکوة علی الفور ویعصی بالتاخیر بعد التمکن و
تضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزکوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل فی قدر الزکوة لان المستحق شریك فیه وان
جاز الاخراج من موضع اخر فالزکوة وان کانت واجبة فی الذمة ولهذا یصح الاخراج من موضع آخر لکن له تعلق بالعین
لثبوت شرکة المستحق والظرفیة المستفادة من الحدیث السابق حیث قال فاذا بلغت خمسا ففیها شاة لهذا التعلق لا
لکونه متعلقا بالعین مطلقا انتهی واقول ان ما ذکره الناصب فی تقریر مذهب امامه الشافعی وتطبیق النص علیه تکلف بل
تعسف ظاهر مع ما فیه من مشابهة الجمع بین النقیضین لان شرکة المستحق کما ذکره اقتضی کون الزکوة فی العین وجواز
الاخراج من موضع اخر اقتضی کونها فی الذمة فیکون امر واحد متعلقا بالعین والذمة معا لا یقال ان اتحاد الجهة المعتبرة
فی التناقض منتف ههنا لان کون الزکوة متعلقة بالعین من حیث استحقاق الشرکة وکونها متعلقا بالذمة من حیث
جواز الاخراج من موضع اخر لانا ننقل الکلام الی الجهتین والحیثیتین ونقول هاتان الحیثیتان متنافیتان لا یجوز
اجتماعهما فلا مخلص الا بان یقال ان جواز الاخراج من موضع اخر من حیث ارفاق الشارع بالمالك فکانه قال الشارع
انه یجب الزکوة فی عین مالك لکن جوزنا لك الاخراج عن غیره ارفاقا بك اقول وبهذا یندفع ما ذکره ابن حزم فی هذا المقام من کتاب
المحلی حیث قال لا خلاف بین الامة من زمننا الی زمن رسول الله صلی الله علیه واله وسلم ان من وجبت علیه زکوة بر او شعیر او تمر
او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطی زکوته الواجبة من غیر تلك الابل ومن غیر تلك الذهب ومن غیر تلك البقر ومن
غیر تلك الغنم فانه لا یمنع ولا یکره له ذلك بل سواء اعطی من تلك العین او مما عنده من غیرها او مما یشتری او مما یوهب او مما
تستقرض فصح یقینا ان الزکوة فی الذمة لا فی العین اذ لو کانت فی العین لم یجز له البتة ان یعطی من غیرها ولوجب منعه من ذلك
کما یمنع من له شریك فی شیء من کل ذلك ان یعطی شریکه من غیر العین التی هم فیها شرکاء الا بتراضیهما علی حکم البیع وایضا فلو
کانت الزکوة فی عین المال لکانت لا تخلو من احد وجهین لا ثالث لهما اما ان یکون فی کل جزء من اجزاء ذلك المال او یکون
فی شیء منه بغیر عینه فلو کان فی کل جزء منه یحرم علیه ان یبیع منه راسا او حبة فما فوقها لان اهل الصدقات فی ذلك الجزء شرکاء
ویحرم علیه ان یاکل منها شیئا لما ذکرنا وهذا باطل بلا خلاف وللزمه ایضا ان لا یخرج الشاة الا بقیمة مصححة مما بقی کما یفعل با
لمشترکات ولا بد وان کانت الزکوة فی شیء منه بغیر عینه فهذا باطل وکان یلزم ایضا مثل ذلك سواء بسواء لانه کان لا یدری
لعله یبیع او یاکل الذی هو حق اهل الصدقة انتهی وقد یستدل علی کون الزکوة فی الذمة بانتفاء تبعیة النماء لها لعدم استقرار
ملك المساکین ولهذا کان للمالك العدول من مستحق الی اخر وقد یستدل علی تعلقها بالعین بالاجماع علی جواز تتبع الساعی
العین لو باعها المکلف قبل اداء حق الزکوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقیل یحتمل ان یفرد تعلق الزکوة فی نصب الابل الخمسة
بالذمة لان الواجب شاة لیس من جنس المال ویجاب بان الواجب فی عین المال قیمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقیق وتدقیق

مذكورة في كتبهم مليط العمة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من غيرماله ان نقص حقا لا يؤخذ منه
الزكوة اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك قول النبي صلعم
ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال
في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح
مختصر الوقاية ان التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال الا انه يرد الى الصاحب
اذا تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الاثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك واحمد هنا على تجويز ذلك كالبناء
على الهواء والرقم على الماء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي
يجب وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ و
عن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب
على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن جده عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى ياكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي
والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية
فيعتبر بساير المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لانا لا نطالب
الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى واقول لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة
فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا تحرى
صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة والنفقة لان نسبة
اكل المال واقناءه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بساير المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء الخ فاقول في جوابه
ان التكليف لا يستلزم الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا
الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن
حزم بوجه آخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل
فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية مائتي درهم وقال ابو حنيفة
لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل من
النصف ولو بحقه برئت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم
خالصة فكيف يجزي عنها المغشوشة بادون من النصف وقال عم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوشة
ليس ورقا انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة
واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم لا يخلو عن قليل غش لانها لا ينطبع الا به
ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبار الحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة اذا ادى عنها
المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة لامتناع خلوها عن الغش فالذي يجب عليه الفضة
لا يجب عليه الا المغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو ادى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما افتراه الناصب من

المقدمات الواهية اشبه بكلام المرور المبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل ان يقال اذا كان الغالب في قدح
الماء الذي صب فيه النجاسة الماء فهو في حكم الماء وان كان الغالب عليه النجاسة او يقال ان كان الغالب في السفوف المتخذ من
السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحل ان صدق الفضة على المغشوش الذي عليه
الفضة ممنوع وكذا ما فرع عليه من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائل الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا
دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه الخ وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني
لضحك الناس او هو له مع القائلين بالقياس قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة
وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله عم في الرقة ربع العشر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة
عنده لا يخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالص انتهى اقول قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك من زيف مغشوش
فيجب العدول عنه الى الحق الخالص قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شي حتى يبلغ
اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين فيه ربع العشر وان قل وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه و
اله وسلم هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة مايتا درهم
وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شي في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم
في كل اربعين درهما درهم والعجب انه وافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه واما دليل الشافعي فلقوله صلى الله عليه واله وسلم في حديث
علي عم وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب
في السوايم تحرزا عن التشقيص انتهى اقول المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهبهم كما لا يخفى
وانما يوافق المذهب الذي افترى الناصب في نسبته اليه فلا عجب بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رواه في شي من كتب الحنفية انه فتوى
ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتاخرين من اصحابه واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث
الموضوع على علي عليه السلام قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روي في جامع الاصول عن علي عن النبي صلى الله
عليه واله وسلم انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شي حتى يتم مائتين واذا كانت مايتي درهم ففيها خمسة
دراهم فما زاد فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص
عنها شي الا يسمى اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان للشارع العفو في الابتداء
فكان له عفو بعد النصاب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل و
قال ابو حنيفة يجب وخالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عفوت عن الخيل والرقيق انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرها الا الاخذ للتجارة بشروطها ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي عليه
السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سايمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى
من كل مائة درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد على ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال صلى الله عليه واله وسلم
ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ودليل ابي حنيفة قوله عليه السلام في كل فرس سائمة دينارا وعشرة دراهم وتاويل ما رووا بفرس
الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدنيا والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى
اقول ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره في شي من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل
على مذهب ابي حنيفة جعل الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى ولعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي صلعم وما روي من فعل عمر

بان جعل مضمونهما حديث واحد الزعم استواء كلام عمر مع كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحجية وتوضيح ذلك ان
ما روى في هذا المعنى عن النبي صلعم هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال عليه السلام في
الخيل السائمة في كل فرس دينارا انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكر هنا انما هو حديث عمر كما ذكره
ابن قدامة ايضا حيث قال وروي عن عمر انه كان ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة
ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ منهم شيئا تبرعوا به وسالوه
اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى احمد باسناده عن عايشة حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر فقالوا
انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبل فافعل فاستشار اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله وفيهم علي فقال علي هو حسن ان لم يكن جزية يوخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها
منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله صاحباي من قبل يعني النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث
قول علي هو حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم
فدل على ان اخذهم بذلك غير جايز الرابع استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه
لم يشر عليه باخذه سوى علي مع هذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا لاشاروا به السادس ان عمر عوضهم عنه برزق عبيدهم
والزكوة لا يوخذ عنها عوض ولا يصح قياسا على النعم لانها يكمل نماؤها وينتفع بدرها ولحمها ويصح بجنسها ويكون هديا وفدية
عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك انتهى وقال ابن حزم
قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم من ان الخيل لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله
في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في رد ما احتج به ابو حنيفة ما هذه عبادة هنا ما موه به الحنفيون من الاحتجاج بالقران
والسنة وفعل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما فيها خذ
من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجمع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف
من اصناف الاموال صدقة وليس ذلك فيها الا نص ولا دليل ما كانت لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار
المال الماخوذ منه ولا متى توخذ تلك الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيها بقول احد دون رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير
معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر الحديث وهو حمل
على ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفوهما وذلك ان قول ابي حنيفة
انه لا زكوة في الخيل المذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب
فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها
فاعطى من كل مايتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل عمر وايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم
من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس بحجة انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك يضم وقد خالفا
في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من

الذهب صدقة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان صدقة كل
نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة
لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا
من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال الحديث وما ذكره عن ابي حنيفة ومالك ما رايناه في كتبهم انتهى واقول
نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتابه المحلي غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة والاول رجع
ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما وننبه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانه اقوى
في الزامهم واستيفار غامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان
معه من الدنانير والدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم
زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم
او رخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي
درهم فعليه فيه الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان
الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مائتا درهم غير درهم لا يساوي لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة
وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على تكامل الاجزاء
فمن عنده مائتان درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الاخر
واحتج من راى الجمع بينهما بانهما اثمان الاشياء فيقال لهم جوابا ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكها على هذا الراي الفاسد
والاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون اثمانا فزك العروض لهذه العلة وايضا قولكم بانهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما
في بعض الزكوة هذه علة لم يصححها قران ولا الذهب سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس بعقل ولا راى
سديد وانما هي دعوى في غاية الفساد وايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يوكلان ويشرب البانهما
ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي نعم واجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان
قيل النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يخلو الفضة والذهب بان يكونا جنسا واحدا او
جنسين فان كانا جنسا واحدا فحرم بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص
وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول
بيقين وايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس
ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء انه اذا كان الذهب رخيصا او غاليا
فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة او يخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة هنا ضد ما جمع به بينهما
فمرة راعى القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحد لحظا بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال
بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزمه اذا اجتمع له ذهب وفضة
يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل
عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما وكان الدينار لا يساوي الاقل من عشرة دراهم وجب ان
يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا وانكم تجمعون بين الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان
مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما

ولو لم يات الزكوة فى الضان الا باسم الضان ولا فى الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما كما لم يجمع بين الابل والبقر ولو جاءت الزكوة فى الذهب
والفضة بلفظ واسم جامع بينهما لجمعنا بينهما وهم مجمعون على ان الذهب غير الفضة وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الآخر
وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام للرجال وهم مفرقون ان الزكوة لا يجب فى اقل من مائتى درهم ولا فى
اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها فى عشرة دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به وهذا وحجتنا فى انه لا يجوز الجمع
بينهما فى الزكوة هو قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين
الذهب والفضة قد اوجب الزكوة فى اقل من خمس اواق وهذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلى الله عليه وآله وشرع لم يأذن الله
تعالى به وهم يصححون الخبر فى اسقاط الزكوة فى اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها فى اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن على وعمر و
ابن عمر اسقاط الزكوة فى اقل من مائتى درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب
فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعى وابو سليمان وبه نأخذ لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فى الورقة
ربع العشر وفى مائتى دراهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلعم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع
الرسول فقد اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما امر ومن لم يأت بما امر فلم يزد واما الذهب فالامة
كلها مجمعة على انه ان اخرج فى زكوة الذهب فقد ادى ما عليه ووفق ما امر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واختلفوا
فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى
اعتبار الحول فى جميع النصاب وقال ابو حنيفة يكفى وجوده فى طرفيه فلو ملك اربعين شاة ساعة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى
عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا زكوة
فى مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى ان شرط
وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالرد بالعيب او الاقالة او نحوها
ودليله الحديث ومذهب ابى حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدر الشرع بالحول لقوله عم لا زكوة
فى مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه
هكذا فى الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب الى ابى حنيفة افتراء انتهى واقول لو سلم دلالة ما فى الهداية على ما فهمه فصريح
عبارة الوقاية ومنطوقه يدل على ان ما نسب المص الى ابى حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب
فى الحول هدر هذا عند ابى حنيفة وقال شارحه اى لو كان فى اول الحول عشرون دينارا ثم نقص فى اثناء الحول ثم تم فى اخر الحول
يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما فى الهداية مسوق على طبق المفتى به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبنى على المسامحة فى كون
النصاب فى الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية
الى انه لا زكوة فى الحلى محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعى فيه الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبى صلى الله عليه وآله
وسلم لا زكوة فى الحلى انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى انه لا زكوة فى الحلى المباح ويجب فى المحظور
والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعماله لا مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعى ومن العجب افتراءه
على الشافعى ثم الحكم بمخالفة الحديث الذى هو دليل الشافعى فى عين تلك المسئلة وهذا داخل فى وعيد قوله صلى الله عليه و
آله وسلم اذا لم تستحى فاصنع ما شئت ومذهب ابى حنيفة انه فى تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة ودليله ان السبب
مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى واقول تخشيه

الضمير في قوله فيهما تحريف عن الناصب الخاين الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا او سهو من قلم الناسخ وينبغي ان يكون
بدله فيه فيكون المعنى انهما اختلفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره
في هذا المقام ان مالك قد وافق ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامراة تلبسه او تكريه او كان
لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شي منه وان كان لرجل يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف وفي
المنطقة والمصحف والخاتم كذا نقل عنه ابن حزم ثم اورد عليه بان ما ذكره تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد
قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راى له وجه والعجب انهم احتجوا في
ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف والحلية المصحف وفي
الخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا وقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك
للرجال والنساء فينبغي على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من
اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة
اذا اتخذت منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه يشبه متاع البيت الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم
فاسقطوا لهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث
وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه من الحلي تسقط عنه
الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة وللمصحف المحلى با
لفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من طريق
البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعيد بن ابي
وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء
بن عازب فاسقطوا لهذه الزكوة عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة وفي
السيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط
الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائم وهذا تعليل فاسد لانه لم يات به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر
صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعمل البقر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيها وفي
الحلي تنمي كراوة وتنمية وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل
والبقر والغنم وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة
قد سقط عنها حق الزكوة وقال آخرون لم يسقط فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها
لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تماديها
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها ويأخذ منها ووجدنا السوائم
لا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة
ايضا ينفق عليها اجر الراعي وهذه كلها اهواش وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه ايضا ضعف ما استدل به
الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القران قال الله خذ من اموالهم
صدقة وعموم قوله عم في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب

الزكوة لانه متعلقة بالعين الموجود او بالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين اخر
وعموم حكم الزكوة للمديون وغيره ومذهب ابى حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته
الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل
اذا بلغ نصابا بالفراغة عن الحاجة والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل
ابى حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله فى الدين لا مال له فلا يدخل فى عموم قوله تعم خذ من اموالهم
صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق ماله فى الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا ماله شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض او غيره قطعت يده لانه فى ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفى الزكوة عن المقرض
بما ذكروه دليلا لنفى الزكوة عن المديون الذى اخذ القرض فانه عللوا الاول بانه اذا اخرج الدين عن ماله الذى استقرضه
هو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة عليه تامل وايضا المذكور فى الينابيع قياس نفى الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية
على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير بمكة وعدم وجوبه على الصبى بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف
هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك انه اضعف من ذلك فان فرض
المسئلة ان فى يد المديون مال يزيد عن قدر ضرورة نفسه فى الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة
والمهنة التى لا تزيد عن قدر ضرورة ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق فى الدنيا
والاخرة لا نسلم بات بتخصيص شى منهما قران ولا سنة ومن ادعى فى ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعم ما لم يعلم وان قال فقد
قلنا انا نعلم ان الله تعم لو اراد تخصيص شى من ذلك لما اهمله ليضلنا وليذكره رسول الله صلى الله عليه واله وسلم المامور
ببيان ما انزل الينا فاذ لم يخبر الله تعم ورسوله صلى الله عليه واله وسلم بتخصيص شى من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم
كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعم قال المصنف رفع الله درجته يعم ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما
تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وخالف فى ذلك عموم قوله تعم واحل الله البيع انتهى وقال الناصب
حفظه الله اقول قد ورد فى بعض الاحاديث النهى وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها فلا مخالفة
للنص انتهى واقول لو سلم ورود بعض احاديث النهى وصحته فالتحقيق عند محققى علماء الاصول ان النهى فى المعاملات سيما
اذا كان النهى عن الشئ لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله
درجته يز ذهبت الامامية الى وجوب الخمس فى كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا فى غنائم دار الحرب
خالفوا فى ذلك قوله تعم واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى
وجوب اخراج الخمس من مال الفئ والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة فى هذا واما الاستدلال بالاية فمن عجائب
الاستدلالات فان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب ان
معنى الغنيمة عند الفقهاء الاربعة هو ما يغنم فى دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفئ الحاصل بغير قتال
فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية تدل عليه كما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله
من شئ ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة
لغة للفائدة المكتسبة ولو براس ماله وشبهه والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف والحمد لله تعم قال المصنف
رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما نظرته بالحصص ولو كان بين الف
نفس عبد بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان

بعض العبد حرا وجب على مولاه بقدر نصيبه وقال ابو حنيفه لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عند العبد من
غير حجة انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب فطرة العبد وفي المشترك يجب بالحصة لدخوله
في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفه ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة
في حق كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم امر الاخراج لا يشا على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية
العبد فهذا لا يدفع شمول الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكره المص ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك
كما صرح به فدامه يرجع الى قياس فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه
بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم سيد المكاتب مؤنته ولان المكاتب يخرج عن نفسه زكوة الفطرة بخلاف القن والولاية
غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان ولاية الجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم احدا اسقط
عند العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيده بحجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيده يملك عبدا ولا امة وقال
بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه اداءه فكذلك من ملك بعض عبد او بعض كل عبد او امة من رقيق كثير قلنا
اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لم يقل يخرجها كل احد من عبده
وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهو لا رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجمع وهذا النص لم يجر في الرقبة
الواجبة نصفا رقبتين لانه لا يقع عليهما اسم رقبة والنص جاء بعتق وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزأته
ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن ما كان من ملك مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى
ساداته فيه زكوة الفطر فان كان عبدان فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على الرقيق ولا على من يملكهم واما قولهم
انه قياس على من لم يجز الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس
للخطأ على الخطأ بل من قدر على بعض صاع لزمه اداءه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تع وقد روينا من طريق
وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة قال ليس زكوة الفطر عن مملوك يملكه قال وكيع
يعني في المملوك بين الرجلين وهذا مما خالف فيه المكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالفا وهذا
مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في ايجابه صدقة الفطر على كل حر او عبد صغير او كبير ذكر او
انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال
المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها
مع تمكنه وقال ابو حنيفه تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام
وقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجنبي
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفه امر الديون الالهية على المساهلة فيه
لعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول بناء ذلك على المساهلة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وانما المبني على مثل هذه
المساهلة الفاحشة هو دين الحنفية لا الديون الالهية فان بعضها قد يبلغ في الشدة الى غاية لم يقرر لها كفارة في الدنيا
وايجيل الى عذاب الاخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر الشافعية بالحديث الذي ذكره المص فمنع الصحة غير مستقيم
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الفصل الرابع في الصوم وفيه مسائل ا ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه

ما يمكن التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء والكفارة وقال ابو حنيفة لا شي عليه وقد خالف في ذلك النص
الدال على وجوب القضاء والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام
في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان جرى به الريق عاجزا فلا فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا ابطل
الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان
ان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار
الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصايم اذا ابتلع سمسمة
بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتدا يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل
في حكم الريق ولا يسمونه طعاما فلا يكون اكلا انتهى واقول الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل
من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله ولكن تذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام
تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج وهو صايم من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحبة
وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا لبلعه ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا القول لاحد قبلهما واحتج بعضهم
لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج اسقط واوحش من القول المحتج له وما علمنا شيا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل له في الصوم
من ذلك بان يكون مقدار الحمصة فكان هذا التحديد طريفا جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملیسی الفاخر ام الصغير
فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم فمن اين فرقتم بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسئلهم عمن له مطحنة كثيرة منقوبة
فدخلت فيها من سحوره زبيبة او باقلاة فاخرجها يوما الخر بلسانه او قنبا او جمعا او خبزا فان اباحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا
اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما سمي اكلا اي شي كان فتعمده يبطل الصوم واما
الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب كله ممن قلد ابا حنيفة وما الكافي هذا ولم يقلد من ساعة
من سلعاته خير من دهرها كله وهو ابو طلحة الذي روينا باصح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس ان ابا
طلحة كان ياكل البرد وهو صايم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة عن قتادة وسمعه
قتادة من انس لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون
القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المصنف رفع
الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضا
والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع تذكر الصوم
وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه لم يفطر
لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق
فلا مخالفة انتهى واقول ان للمصنف لم يقل ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب
الناصب عنه بما ذكر من ان الشافعي حكم بالافطار بها بل قال انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذلك فانهم قالوا بلزوم
القضاء في ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم الشافعي عن اعتبار القصد مما يكذبه

فما نسبه الى

كلام صاحب الينابيع حيث قال يبطل بوصول الدواء الى الما مومة او الجايفة وبالحقنة والسعوطات بلغ الدماغ وبالتقطر في الذكر
والاحليل على الاظهر وبابتلاع طرف خيط لا ما لا كتحال وبالفصد والحجامة ويكره وله ما يبطل للحاجم والمحجوم لقوله عليه السلم
افطر الحاجم قلنا منسوخ لانه عليه السلم احتجم وهو صايم في حجة الوداع وبشرب المسام وبغبار الطريق ولو فتح فاه عمدا انتهى
فتامل قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقى على شكه لم يلزمه القضاء وقال
مالك يلزمه القضاء وقد خالف في ذلك قوله تعم كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر و
هذا لم يتبين انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع او ان الشمس قد غربت فاكل
وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفراينى وصاحب التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولى
حرم والظاهر الكراهة لعدم التبيين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما ذهب اليه مالك من
لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه حفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضى الحكم
باللزوم كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه
قال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي يسقط والله تعم قد اوجب مع العذر
المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر
متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وهذا هو المفطر المتعدى فكيف ينسب اليه ان الكفارة
يسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغنى صريح في موافقة
ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمه الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه واله لم يامر الاعرابي با
القضاء ثم اجاب عنه بان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجه والاثرم
ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاءه كما لو افسده بالاكل وافسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاءه كغير رمضان انتهى
على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان الخ لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي
من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر وقال مالك يفطر ويجب عليه
القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتى الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صم من صام ثم
نسى فاكل او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه للعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
من اكل وشرب ناسيا لم يفطر للحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في
الصلوة ووجه الاستحسان قوله عليه السلام للذى اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس
ولعله لعدم صحة الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به
في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة نعم قد قيس ذلك كما ذكره صاحب الينابيع
على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من الماموريات والاكل من المنهيات كالكلام في الصلوة ثم في قوله
ووجه الاستحسان قوله عم للذين اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعى فوق القياس والاستحسان
فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد اشبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في تقسيم الاصول
من هذا الكتاب فلا علينا ان لوينا عنان البيان ههنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتى الخطا والنسيان مكابرة على المشهورات
والمتواترات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا وطى في كل يوم من رمضان وجب عليه عن

كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا وقال ابو حنيفه لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل
والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق
بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة
وهتك الصوم واما النقل فعموم قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل عن مذهب ابي حنيفه
فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء وما نقل عن
ابي حنيفه لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفه لما مر من انهم ربما يسكتون
عما هو مذهب ابي حنيفه ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفه كلام صاحب الينابيع
حيث قال ولنا اذا افسد ايا ما به فلكل كفارة خلافا للذي لابي حنيفه لنا ان كل يوم عبادة فلا تداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه
كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على ابي حنيفه ايضا حيث قال ومن وطى مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط
ومن وطى في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطاء الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفه عليه لكل ذلك كفارة
ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم افطر نهارا آخر فعليه كفارة اخرى وقد روي
عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليومان اللذان افطر فيهما
من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين
من رمضانين ان عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر
في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفه وخالف
فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي وطى امرأته في رمضان بالكفارة فصح
ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في اليوم
الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طوينا ها على غرها الضيق المقام قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال
الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل
والشرب والتنعم والتلذذ فكان ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهاتك للصوم ومنافٍ له فاي فرق بينهما واما النقل
فامره عليه السلام لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى وقال الناصب حفظه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان بجماع واثم به للصوم فقوله افسد
بجماع افادت لا كفارة على المفسد بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال هلكت قال ما شانك قال
وقعت على امرأتي في نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال
فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكيل الضخم
قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلعم حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية يجزيك
ولا يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة

فلا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الاصول لان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكر انه مخالف
للعقل لان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب انه ورد في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي
فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه
كلفة ومشقة واى نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها واما ما ذكر من النقل فقد علمت وروده في الجماع ولم يصح في هذا
الباب نقل سواه انتهى واقول قد بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به لالتزام
رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف
الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره بانه من اهل الراى والقياس فكيف يليق من الشافعي ان
يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره بانه من اهل الحديث واما ما ذكره في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فمردود
بان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعمه الناصب بل احتج الزاما للشافعي القايل بحجية القياس للناس لو كان
القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان العلة فيه
كما اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب قد
لا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال
بحقهم على ما صرح به المحقق في التجريد وغيره في غيره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه
وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذره فلا يخرج
عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى بما نذره انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اى يوم شاء بما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم
معين بما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخص به اليوم المعين
فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء بالمنذور وبما يعد قربة والقربة لا يتصور
في الفرق بين الايام انتهى واقول قد مر ان عندياتا ابي حنيفة وامثاله ساقطة عن درجة الاعتبار وما استند به له من مساواة الايام
التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وللجمعة ولليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة الى باقي ايام الاسبوع
والشهر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال مالك
واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالفا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا بالهلال لانه قد ثبت
عنده مشاهدته وقال عم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين
يعرف هو فسقهما وانه يحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان
لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار للاثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار
بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا
او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا بعد طلوع النهار كان السابق في حكم
الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم او الافطار والهلال لليلة المستقبلة هو هذا
الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكر انه يوم العيد وفيه النصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم العيد
لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما راى في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه

عيد والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية توجب تحقق العيد
معه وههنا ليس كذلك انتهى واقول دليله غير صحيح بمقدماته لان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بانه اذا راى الهلال في نهار
يوم الثلثين فهو ليلة للمستقبل الخ غير مسلم الا بد لبيانه من دليل وانى له ذلك مع ما ذكره ابن قدامه من اختلاف علمائهم فيه
فذهب ابو يوسف والثورى واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة
ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضى وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليل الماضية مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك اليوم وامساك
بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان للمص ان يفرض المسئلة
فيما اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى
اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء
ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى
من الهلال هلال شوال بان في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه
لا يلزم ان يكون يوم العيد الخ ساقط وما فرع عليه بقوله فلا يكون من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف و
لو دل قوله صلى الله عليه واله وسلم صوموا للرؤية وافطروا للرؤية على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطى
في نهار شاهد هلال رمضان في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة
على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم
الفاسق بشهادة فاسقين على الاحسان قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان
لزمه الصوم شهد او لم يشهد لانه صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة
لتيقنه وحكمه بوجوب الصوم عليه ومذهب ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته
لقوله عليه السلام صوموا للرؤية وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته
بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف
المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تاخير
الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى واقول الشرع والعقل بريان من مثل
هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير متفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه
وكيف يورث شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد
ابو بكر بروايته من حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا وامدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه
مشافهة عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فافهم وايضا الماثور بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات لا ان الكفارات
تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد
بدعوى الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استواءهم في
اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء
في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يوم
العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان صامه اجزاه والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل

فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعم ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل
التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن صوم هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه
اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت
ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين والتشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر
لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا قال لله علي صوم يوم النحر
وقضى فهذا العقد صحيح عنده والدليل عليه انه نذر لصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكنه
يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب ابي حنيفة
ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالزامه ويؤاخذه
به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى واقول انما امر الله تعم بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية واذ صح نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم
يومي العيدين واي يوم نهى عنه فصوم ذلك اليوم معصية فلم يامر الله تعم قط بالوفاء بنذره معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر
صحيح وكيف تعقل انه نذر لصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله
تعم بالاكل والافطار اللازم للصوم لا لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات و
البنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعم من خلط النسب فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة او على اخت واحدة لا لاجل حرمة
نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذر ولو تلاعبا بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال ومالك وقد خالفا في ذلك النهي من
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه نهى رسول الله صلعم عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي
يشك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع والعادم للهدي ولا
لغيره والنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى واقول نسبة المصنف الى الكذب انما نشأ من
جهله بمذهب امامه فان ما نقله المصنف عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث
قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا
واما يوم العيد فلا يقبله واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلثة
الواجبة في الحج انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب
عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة اذا بقي من الشهر جزء لحد وافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما
العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن
المجنون حتى يفيق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر
لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مترتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله
لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية
بمعنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون الا يرى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة
الفطرة ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجد في المستوعب مع انه لم يؤمر بقضائه

فاى فائدة فى تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان فى الوجوب فائدة وهى صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج فى ادائه
بخلاف المستوعب لانه يحرج فى الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفه لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم
ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى واقول الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابى حنيفه المشتمل على فنون من الجنون
ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابى حنيفه هذا فى غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه ادى على من افاق
فى شى من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله وهو لا يرا على من بلغ او اسلم حينئذ وقال بعض لما لكيين المجنون بمنزلة الحايض
وهذا كلام يغنى ذكره عن تكلف ابطاله وما ندرى فيما يشبه المجنون الحايض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه
عليه السوال الذى ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور فى الهداية لان الفرق بين قضا كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج فى الاول
دون الثانى انما يتم اذا كان ذلك البعض الذى وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة
وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض فى ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعى يصح بدونه وقد خالف فى ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا
اعتكاف الا بصوم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف
ولبث فى المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخارى ومسلم
والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كنت نذرت فى الجاهلية
ان اعتكف ليلة فى المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه من
الحديث فهو من كلام عايشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى واقول يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل فى حديث
البخارى وان اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا للثلثين او ثلثا ويراد الليل
والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الريا واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما
ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عايشه موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامه رواه متصلا الى النبى صلى الله عليه
وآله وسلم وابن حزم رواها متصلا الى عايشه وروى من طريق عبد الرزاق عن سفين الثورى عن حبيب بن ابى ثابت عن
عطا عن عايشه قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطا عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جميعا لا اعتكاف
الا بصوم الحديث ثم اقول يدل فساد رواية البخارى اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها اختلافها ومخالفتها لعدة
احاديث مروية فى جامع الاصول معناها ان عمر نذر فى الجاهلية اعتكاف يوم فى المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم فى معناه عن
ابن عمر حيث قال روينا من طريق ابى داود نا احمد بن ابراهيم نا ابو داود الطيالسى نا عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار
عن ابن عمر جعل عليه ان يعتكف فى الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال النبى اعتكف
فصم انتهى فان فى هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم والليل كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا الخبر لا يصح
لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر
وتحامل ونصب باهر والداعى له الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المومنين عليه السلام والذين جاهدوا معه
فى حرب معوية الباغى امام ابن حزم والاظهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعى الذى ذكر فى كتاب الاستيعاب
وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة فى معرفة الصحابة فى عداد اكابر الصحابة ولم نسمع فى الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل
سواه ولهذا لا ينصرف ذهن من له اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع
ابيه بديل قبل فتح مكه وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصاحب سره وقد شهد عبد الله مع النبى

صلى الله عليه وآله وسلم غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن
وكان في ذلك اليوم اميرا على رجالة عسكر امير المؤمنين عليه السلام وكان من اكابر اصحابه وروى عن الشعبي انه كان على عبد الله
في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعر لم يبق الا النصر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول
مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما يشا ويفعل وهكذا كان يثخن من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل
عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فحملوا على نفعه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر
معوية الى شمائله اللايحة منها اثار السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على اشتر واشعث بن قيس فانه ليس في
عسكر على مثل هذا الرجل غيرهما وروى زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله و
اثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل
ليدحض به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله
على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا الطغاة الجفاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوالله ما هم
في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى اقول ولا ولم يزل يزال هذا صنع القوم في انهم اذا وجدوا
في سند حديث رواه شيوخهم احدا من شيعة علي عليه السلام جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
وسلم واما من نسب الى النصب كعبد الله بن عمرو العاصي وابيه وغيرهما من العصاة البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم
فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما معا وقد خالفا
في ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الايتان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر
الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز لامراة ان تصوم تطوعا
بحضر الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا
فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان للمصنف رفع الله درجته فرض المسئلة في الاعتكاف المنذور دون المندوب
فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع ممنوع كما يرشد
اليه النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال قبيل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا
اذن لعبده او لزوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف وكان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان
يرجع ويمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم يكن له اخراجهما لان الزمان قد تعين
له بالشروع فيه وصار كالواذن له في الصوم النذر ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجهما عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما
كالحكم في المعتكف اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفه له ان يمنع العبد من اكمال الاعتكاف وليس له
منع الزوجة وفرق بان المراة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن
كالمعير نفسه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه بالواذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد
متبرع والمتبرع لا يلزمه قبل تمامه ويفارق الجمعة لانهما بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليها من
وجوه منها مخالفة مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف
المنذور والايتان بالنذر الصحيح واجب كما مر ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره قد ولى الدبر عن تدبير ما وقع عن ابي حنيفه

فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاه ولا يجوز في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين وباقي الشهور ايضا مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به واي تماثل اشد من التماثل هنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرقا واخر عصى ويبني في كل الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح انا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا الرمضان لم يجز الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لم يجزئ عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى واقول مراد المص قدس سره كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا اتى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان اخر بعده اجزاه ذلك القضاء لا انه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور الفايت كما توهمه الناصب لان الفرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قوله ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا التشنيع للمص على ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المص على غايته وضوحه فاتى بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المصنف رفع الله درجته ز ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك في الاجاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقامهما والاخير مقام الثاني لا عكسهما ولو عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة على نحو ذكرها الناصب لكن قيده بقوله على الاصح فيمكن ان يكون خلاف الاصح قولا للشافعي ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامه الحنبلي في كتاب المغني حيث نسب الى الشافعي قولان فقال قال الشافعي في احد قوليه كما و قال في الاخر لا يتعين المقصد الاقصى لان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال الصلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره لزم احد امرين اما خروجه عن عموم الحديث ولما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي صلى الله عليه واله وسلم وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا معنى لغيره في المعنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزا ولا يخفى انه يلزمهما ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار اليه المص قدس سره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر او الردة انقطع ولا يحسب في ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم

انه نقل خلاف المذهب انتهى اقول ان اراد بقوله انقطع انه لا تبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المعنى لا خلافه و
ان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره لنتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة
مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب والمذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه
فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي القرآن وان اراد عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي
نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر قال المصنف رفع الله درجته الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل ذهبت
الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واتموا
الحج والعمرة لله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من
المسلم للكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع او لا وقد ذكرنا
في قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الفروع كما يعاقب على ترك
الاصول لانه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير انه يؤمر بالفروع اى فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار
بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرايب الاستدلالات لان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد
بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم
ان قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا
وهذا من الغرايب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنص ص ثم اعجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة النص
بئس الرجل وبئس المذهب انتهى واقول كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية
مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا اخفاء فيه اصلا كما لا اخفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان
التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع
الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انا لا نفرق في الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم
الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاى فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد
بالناس العموم الخ مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الاية التي استند بها الناصب
في منعه المردود بان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة الخصوص
منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين المسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والا
تصاف بالنجاسة فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد واعوجاج فهمه اف لذلك الدين والفهم التابع للوهم
والتخمين قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك
يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وروى امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعايشة وانس
بن مالك عن النبي صلى الله عليه واله انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه
عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد مكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلهما لانه يوجب الحج بلا زاد وراحلة
حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى اقول قد صح ما رواه المص عن مالك زعما لانف الناصب الهالك اذ رواه صاحب الينابيع عنه ايضا
فقال ومذهبه اى مذهب مالك يجب عليهما اى على القوى على المشي والكاسب مطلقا على القادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام في سخافة
جعل التكدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وقد نهى عنه بقوله صلى الله عليه واله

ليس للمؤمن ان يذل نفسه الى غير ذلك من الاخبار والاثار وايضا الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في
دين الاسلام ولو كان عادته فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن
لا يشق عليه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه
الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قائدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقائد
في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير
مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصوله
وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى واقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والاتباع الا يرى انه يصدق
من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع لبناء واراد انه يتمكن منه بالاستيناب والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب في هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك
بقياسه على الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن
الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول
اما المعقول فان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية
وهو متواتر انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعية انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء
من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة يجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرع عنه
جائز كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام قال حج عن ابيك واعتمر فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من
ماله فلا مخالفة للنص انتهى واقول قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الخثعمية حج بصيغة الامر وما ذكر فيه من سؤال السائل
عن حكم ابيه امارات ولا يح صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحة
صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال
مالك وابو حنيفة انها مستحبة وقد خالفا في ذلك القران والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلى الله عليه وآله
وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة
فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب في الحج
العمرة الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير
موقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذا امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ما ذكره
الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث
مكذوبة كلها اما احاديث جابر فالحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى اسقط واوهن لانها من طريق يحيى بن الحكم
وهو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الخ واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف
لم يات به قران ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قايل بان الصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض ولو مرة في الدهر وليست
موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وآله

وسلم لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الهدی ولجعلتها عمرة فتاسفه علی فوات العمرة تدل علی الافضلیة انتهی وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القرآن لان الافراد یتمیز اداء کل
واحد من النسکین علی حدة وهذا افضل والتمتع ان یحرم بالعمرة من المیقات ویاتی باعمالها ثم ینشئ الحج من مکة وهذا اقرب با
لافراد من القران ولهذا افضل والقران الجمع بین النسکین وما اتی به من الحدیث لا یدل علی افضلیة التمتع لانه تاسف علی فوات
العمرة لا علی العمرة فی اشهر الحج ولان مقصوده من هذا الکلام نفی قول اهل الجاهلیة ان العمرة فی اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلعم
لو علمت ان هذا الکلام مقرر بعد بینهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطالا له انتهی واقول ماذکره الناصب فی وجه افضلیة الا
فراد معارض بما ذکره المص فی کتاب التذکرة من ان المتمتع یجتمع له الحج والعمرة فی اشهر الحج مع کمالهما وکمال افعالهما علی وجه الیسر والسهولة
والترجیح معنا لان التمتع منصوص علیه فی کتاب الله تعم بقوله فمن تمتع بالعمرة الی الحج دون سایر الانساک ولما ذکره المص
من الحدیث فانه صلی الله علیه وآله وسلم بعد ما امر اصحابه بالانتقال الی المتعة عن الافراد والقران کذلک بتاسفه علی فوات
ذلک فی حقه وانه لا یقدر علی انتقاله ومحله لسیاقه الهدی ومن البین انه صلعم لا یامرهم الا بالانتقال الی الافضل واما ما ذکره الناصب
فی تاویل الحدیث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المص فی تحقیق هذا الحدیث من کتاب التذکرة ولنذکر ما ذکره المص فی هذا
المقام علی وجه التمام لیحیط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال علماءنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن
عباس وابن الزبیر وعطا وطاوس ومجاهد وجابر بن یزید والقسم وسالم وعکرمه وهو احد قولی الشافعیة واحدی الروایتین
عن احمد وهو قول اصحاب الحدیث لقوله تعم ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام وهو یدل علی انه فرضهم فلا یجزیهم غیره ولما رواه
العامة عن ابن عباس وجابر وابی موسی وعایشه ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم امر اصحابه لما طافوا بالبیت ان یحلوا ویجعلوها
عمرة فنقلهم من الافراد والقران الی المتعة ولا ینقلهم الا الی الافضل ولم یختلف عندهم الروایة عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم انه
لما قدم مکة امر اصحابه ان یحلوا الا من ساق هدیا وثبت علی احرامه وقال لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الهدی و
لجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبی صلی الله علیه وآله وسلم یوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامکم
بطواف بالبیت وبین الصفا والمروة ثم اقیموا حلالا حتی اذا کان یوم الترویة فاهلوا بالحج واجعلوا الذی قدمتم بها متعة فقالوا کیف
نجعلها متعة وقد سمینا الحج فقال افعلوا ما امرتکم به فلولا انی سقت الهدی لفعلت مثل الذی امرتکم به وفی لفظ فقام رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم فقال قد علمتم انی اتقاکم لله واصدقکم وابرکم ولولا هدیی لحللت کما تحلون ولو استقبلت من امری ما
استدبرت ما اهدیت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن طریق الخاصة ما رواه معویة بن عمار عن الصادق عن ابائه علیهم السلام
قال لما فرغ رسول الله صلعم من سعیه بین الصفا والمروة اتاه جبرئیل علیه السلام عند فراغه من السعی وهو علی المروة فقال ان
الله یامرک ان تامر الناس ان یحلوا الا من ساق الهدی فاقبل رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم علی الناس بوجهه فقال یا ایها الناس
هذا جبرئیل واشار بیده الی خلفه یامرنی عن الله ان امر الناس ان یحلوا الا من ساق الهدی فامرهم بامر الله فقام الیه رجل فقال
یا رسول الله نخرج الی منی ورؤسنا یقطر من النساء وقال اخرون یامرنا بشیء ویضع هو غیره فقال ایها الناس لو استقبلت
من امری ما استدبرت صنعت کما صنع الناس ولکنی سقت الهدی فلا یحل من ساق الهدی حتی یبلغ الهدی محله فقصر الناس
واحلوا وجعلوها عمرة فقام الیه سراقة بن مالک بن جعشم المدلجی فقال یا رسول الله هذا الذی امرتنا به لعامنا هذا ام للابد
فقال لا للابد الی یوم القیمة وشبک اصابعه وانزل الله فی ذلک قرانا فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی وفی الصحیح
عن ابی ایوب ابرهیم بن عیسی عن الصادق علیه السلام قال سألته ای الانواع افضل فقال المتعة وکیف یکون شیء افضل منها
ورسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یقول لو استقبلت من امری ما استدبرت فعلت کما فعل الناس ولان للتمتع منصوص علیه

فى كتاب الله تعم بقوله تعم فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة فى اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما
على وجه اليسر والسهولة وذهب الثورى واصحاب الراى الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدى فالقران افضل وان لم يسقه
فالتمتع افضل لان النبى صلعم قرن حين ساق الهدى ومنع كل من ساق الهدى من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور
الى اختيار الافراد وهو ظاهر مذهب الشافعى وروى ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعايشة ان النبى صلعم افرد بالحج ونمنع
كون النبى صلعم افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة من طرق صحاح عندهم ان النبى صلعم تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت
فروى مرة انه افرد ومرة انه تمتع بالعمرة ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينهما فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال انا انهاكم
عن المتعة وانها لفى كتاب الله ولقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولان النبى صلعم امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن
الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعى الى الخير الدال عليه ثم
اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك فى حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدى لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمان ومعوية
لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم فى فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة
ان عليا عم اختلف هو وعثمان فى المتعة بعسفان فقال على عليه السلام ما تريد الى امر فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انهى عنه وقال على عليه السلام لعثمان الم تسمع ان رسول الله صلعم تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فى حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله صلعم وصنعناها معه فلا يقبل نهى عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله انى
لانهاكم عنها وانها لفى كتاب الله وقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فى ضد ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صاحب المغنى من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا
فى كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاى الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب
الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم الذى قوله حجة على الخلق
اجمعين فكيف يعارض بقول غيره وقال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبى صلعم فقال عروة نهى ابو بكر وعمر
عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل
ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذى يقولون فلما اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان
تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف فى ايضاح المرام انشاء الله تعم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان للمفرد اذا
دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وآله
من لم يسق هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا ينسخ قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم بقول عمر انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوى الحج او العمرة او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا
اطلق فان كان فى اشهر الحج اصرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان فى غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف
الى الحج فى اوانه وقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد التحلل
من احرام الحج فى شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع فى الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى واقول عمدة
ما تمسك به القوم فى هذه المسئلة ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب فى توجيه كلامهم
محمل لا طايل تحته سوى ارادة الفرار عما توجه اليهم من شناعة مخالفة امر النبى صلى الله عليه وآله وسلم تبعا لنهى عمر ولهذا ترى
الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل رايه فى مذهب الشافعى من غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا فى المسئلة

السابقة من كلام المص في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه ايضا ولنذكر هنا خلاصة ما ذكره ابن حزم في هذا المقام
تحقيقا للمرام وتاكيدا للازم قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص نظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عايشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمن لا هدى معه بان يفسخ حجه بعمرة
ويحل بها وكذا امر جابر بن عبد الله وعايشه ام المؤمنين وحفصه ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري
وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء ابن عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة
ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعم فلم تسع احدا الخروج عن هذا واحتج من
خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها منها انهم ذكروا الخبر ارويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل
عن عروة عن عايشه قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا
من اهل بالحج واهل رسول الله صلعم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بالحج وجمع بين والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر
الحديث ومنها الى اخره ثم قدح على سند هذه الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان
كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد
بن فراس ثنا محمد بن علي بن عبد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد بن زيد قال هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن
ايوب السجستاني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد
بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلثه عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة
وحج فقال علي بالمهل فضربه وحلقه والحال انهم يخالفونهما ويخيرون للمتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان
من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج عمرة حجة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة ان هذا العجب فان قالوا قد اباحها
سعد بن ابي وقاص وغيره قلنا وقد اوجب فسخ الحج ابن عباس وغيره ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب
السجستاني ثنا الفاريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال يا ايها الناس ان رسول الله صلعم احل لنا
المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلعم وهذا مما خالفه الحنفيون والمالكيون والشافعيون
لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو في متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع الى القول بها في الحج انتهى واما
ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلعم يحمل على الاحرام ويخص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة ثابتة انه
محمول على كذا ومختصة بكذا او خاصة لقوم دون قوم الا بنص قران او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلعم على عموم الانس والجن الطاعة لها
والعمل فان قيل هذا لا يقال بالراي قلنا نعجب على هذا متى وجد لاحد من الصحابة يقول في اية انها مخصوصة او منسوخة ان يقال بقوله
واقرب ذلك قولهم في المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الراي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول
الله افسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه
بيقين كما رويناه من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة بن ملك قال لرسول الله صلعم اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا
هذا ام لابد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بل لابد ومن طريق البخاري حدثنا ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم قال حدثنا
حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطا عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا جميعا قدم رسول الله صلعم
صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا ففشت في ذلك القالة
فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله انا لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري

ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معى الهدى لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هى لنا او للابد قال بل الابد
وهكذا رواه مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن على بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا و والله ان من سمع
هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكلام احد كائنا من كان لهالك فكيف باكذوبات كنسج العنكبوت واما ما ذكره
الناصب بقوله لا ان المراد من التحلل من احرام الحج فى شهر الحج ففيه ما ذكره ابن حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يقتصر بقوله
عم دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة على انه اراد جواز هلها فى اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس من انكاره عم ان يكون الفسخ
خاصة لهم او لعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جهارا انتهى وللابن قدامة الحنبلى
ايضا قدم صدق فى هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغنى فانه ليسمن ويغنى من جوع قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية
الى ان المتمتع اذا احرم بالحج وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمى جمرة العقبة وقد خالف فى ذلك قول الله تعالى فمن تمتع
بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كان معه هدى فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه
هدى فليصم ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح ما روى عن مالك فانه مبنى على
ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمى جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدى وكذا الكتاب وهذا
ليس دم الهدى انتهى واقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس والمراد من الهدى فى الاية والحديث اراقة دمه لا مجرد سوقه
الى مكة وترتيبه وعلفه فالامر بالهدى مستلزم للامر باراقته والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
فليهد بعد قوله من كان معه هدى فليذبح الهدى ذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المص قدس سره فى
التذكرة ولهذا سلمه الناصب كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعى ليست
شرطا وقد خالف بذلك قول الله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرئ ما نوى انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتى باعمالها ثم ينشئ الحج
من مكة ولا بد فى كل الاحرامين من النية ولا يلزم ان ينوى فى الاحرام الاول الاحرام الثانى انتهى واقول كلام الناصب ههنا سقيم غير
مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعى لذلك على ما فى التذكرة ان الاحرام ينعقد بالتلبية من غير نية ويلزمه ما لو تبرد ولا يخفى حجة عليه كما لا
وبالجملة تعيين الاعمال وتميزها مطلوب للشارع فالواجب فى نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من حج او عمرة
متقربا به الى الله تعم ويذكر ما يحرم له من تمتع او قران او افراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الاسلام او غيرها والتلبية
لا يدل على شىء من ذلك قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضى عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف فى ذلك قوله تعم وسبعة
اذا رجعتم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد
فراغه صام بها وان لم يتوطنها لم يجز صومها ولا فى الطريق ومذهب ابى حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد
فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام التشريق لان الصوم فيها منهى عنه وقال فى الهداية وقال الشافعى لا يجوز لانه معلق بالرجوع
الا ان ينوى المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج اى فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد
السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة ماوّل معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى واقول تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل
العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن فيه ليس كذلك لان
الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز
انما يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام

قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه احرم من الميقات
ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام
قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها
بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا
قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيها اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة
انما يكون افضل اذا كانت يملك نفسه ان لا يقع محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت للناس انتهى واقول فيه اولا ان ما ذكر اولا من
الاتفاق ممنوع لمخالفة الامامية بل لمخالفة ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة
وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان
فلم يجزه وقول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر
لا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة واما المالكيون فان حملوا الاثار التي رويناها على ما
حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما
حده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى وثانيا ان ما ذكره من قول علي عليه السلام وعمر في
تفسير الاية فمدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك وقال انما قال لقيام اتمام العمرة ان تنشئها من بلدك
ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد قال سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد
ولا يصح ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي صلعم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على
ذلك لكان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رضي الله عنهما كانا يحرمان الا من الميقات افتراهما يريان
ان ذلك ليس باتمام لهما ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد عليه وكره ان يتسامع
الناس مخافة ان يؤخذ به افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يأخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما في ذلك على
ما حمله عليه الائمة انتهى وقال المصنف في التذكرة اطبق الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام
من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن
الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا ما رواه الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال عليه السلام خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عم
من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات لا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل
اشهر الحج ولما فيه من التغرير بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه
العامة عن ام سلمه زوجة النبي صلى الله عليه وآله انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد
الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثالثا ان ما ذكره ثانيا في الجواب
عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اولا ولو مرة الاحرام
قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل ذلك قط الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف محدثا او جنبا لم يعتد به
وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى

الله عليه وآله وسلم فانه توضا لما اراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعم احل فيه
النطق انتهى اقول الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والخبث فلو طاف محدثا
او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطأ في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضا وبنى
ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روى عن قوله صلى الله عليه وآله الطواف صلوة الا ان الله تعم
اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفه انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعم
وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر
يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان
جنبا فعليه بدنه فظهر انه اوجبها لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفه ان
الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هنا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعم وليطوفوا بالبيت العتيق من غير
قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شرحها بان القول
بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي فتامل وقال ابن قدامه الحنبلي في المغني قال ابو حنيفه ليس شيء
من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرايط الصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة
لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له طهارة كالوقوف انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا
وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفه ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه
وآله وسلم فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان
يبدا بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض تجاوز الى الباب لم يعتد
بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى
او استقبل البيت او استدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة الصلوة ح
ذهب ابو حنيفه الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده
واجب لا فريضه فلا مخالفة للنص انتهى واقول نعم المفهوم من نص الاية مجمل وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفه لكن
نص الحديث الذي رواه المص قد بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفه مخالف لهذا النص فلا يصح قول
الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة له بل لا معنى له فتامل واستقم كما امرت قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعم واتخذوا من
مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف ويسن وتتادى بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعم يدل على الصلوة في مقام ابراهيم واتخاذه مقام الصلوة
ويتادى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة
عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق عليه السلام
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفه قبل الاذان وقال ابو حنيفه بعده وقد خالف في ذلك
فعل النبي صلعم فان جابرا روى انه عليه السلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابراهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص

ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان
للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقل رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى واقول ما ذكره الناصب
من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف
ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المص رواية عن ابي يوسف
ولا يفتى به فمجرد ادعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان
هذا اصح عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقضي ان يكون الفتوى
عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قال اصحاب ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا
فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجدي نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا مفتى به بينهم فلا ريب
انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المص قدس سره بل نقول ان عدول القوم
الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف
الامام للمسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة ومالك يقصرون وان قربت المسافة مع انه ذهب الى ان التقصير
انما يجوز في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح رواية القصر لاهل
مكة من ابي حنيفة فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا ويكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى واقول هذا كلام رجم بالغيب
ورمي في الظلام لا يخلو للالزام واختلال للنظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاول
اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما مهدومتان ممنوعتان لا بد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب
بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم
والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس من الموقف وقال مالك يجزئه
وقد خالف قول النبي صلعم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين
عرفة وان وادي عرنة منها اولا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فالحديث عنده اولها يطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف
في تعيين عرفة بعد اخبار النبي صلى الله عليه وآله بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك
بحديث آخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين
وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي صلى الله عليه وآله قال جابر جمع رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم بين المغرب والعشاء الآخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي باذان واحدة واقامتين بحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين
تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة وقال زفر باذان و
اقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان
العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث
فلا مخالفة للنص انتهى واقول كفى فضيحة للناصب وائمته انه استدل الامام الشافعي على وجوب اقامتين لحديث جابر ثم استدل
على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي
والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح هذا الناصب الهالك انه ولى الدبر واعرض عن اصلاح ما نسبه المص

الی ما الثه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی ان المبیت بالمزدلفة رکن عمدا یبطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا
فعل النبی صلی الله علیه وآله وسلم فانه فعله وقال خذوا عنی مناسککم فتارکه باق فی عهدة الامر وقوله علیه السلام من ترك المبیت بالمزدلفة
فلا حج له انتهی وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعی ان المبیت بالمزدلفة لیست من ارکان الحج فان فات لم یبطل حجه وفعل
رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم لا یدل علی کونه رکنا والحدیث غیر ثابت انتهی اقول ان المصنف لم یستدل بمجرد فعل رسول الله صلی الله علیه
وآله وسلم علی کون المبیت رکنا بل استدل علی اصل شرعیته بفعل النبی صلعم وعلی وجوبه باقتران فعله صلی الله علیه وآله وسلم لمناسك الحج
بقوله خذوا عنی مناسککم وعلی رکنیته بالحدیث الاخر المذکور وقول الناصب الحدیث غیر ثابت تعنت لا یخفی علی متتبع الاحادیث
نعم قد استدلوا علی ما ذهبوا الیه بحدیث اخر توهموا انه معارض الحدیث المذکور وهو قوله صلعم لجمع من صلی معنا هذه الصلوة وافی
عرفات قبل ذلك لیلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبیت فی مکان فلا یکون رکنا کالمبیت بمنی واجاب المصنف قدس سره عنهما فی تذکرة
الفقهاء بان الحدیث حجة لنا لانها کانت صلوة الفجر فی جمع واذا علق تمام الحج علی وقوف المشعر انتفی عند عدمه وهو المطلوب و
القیاس باطل ومعارض بقیاسنا وهو قوله بعد ذلك فی مسئلة متصلة بهذه المسئلة یجب الوقوف بالمشعر بعد الفجر الی قوله ولانه
احد الموقفین فیجب فیه الجمع بین اللیل والنهار کعرفة فیبقی دلیلنا سالما علی انا لا نوجب حقیقة المبیت ولا نجعله رکنا بل
الوقوف الاختیاری تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی وجوب الرمی بالحصا وما کان من جنسه کالبرام
ولا یجوز بغیره کالمدر والاجر والکحل والزرنیخ وغیرها وقال ابو حنیفة یجوز بالطین والمدر والکحل والزرنیخ وقال اهل الظاهر یجوز
بکل شیء حتی العصفور المیت وقد خالفوا فعل النبی صلی الله علیه وآله وقوله فانه صلعم جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال
صلعم ایها الناس علیکم بحصاء الحذف انتهی وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعی انه یجب ان یکون المرمی حجرا فلا یجزی
اللؤلؤ والجص والنورة والزرنیخ والاثمد لان هؤلاء لا یسمی حجرا ویجزی الرخام والبرام وامثاله مما یصح اطلاق الحجر علیه وعند
ابی حنیفة انه یجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمی وذلك یحصل بالطین کما یحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمی
بالذهب والفضة فانه یسمی اثارا لا رمیا والحاصل ان الخلاف فی ان التعبد فی رمی الجمرة برمی الحجر او بالرمی مطلقا وکلاهما ممکن
فاخذ کل من المجتهدین بواحد منهما واما قوله صلی الله علیه وآله وسلم بامثال هؤلاء فارموا فیصح ان یراد المماثل من جنس الارض
فلا مخالفة انتهی اقول ما ذکره الناصب من ان المقصود فعل الرمی الخ رمی فی الظلام لان هذا امر تعبدی لا یستقل العقل بادراك
جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهدایة عن الشافعی انه قال لا یجوز الرمی الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم کونه معقولا انتهی وقال
ابن قدامه فی المغنی ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم رمی بالحصی وامر بالرمی بمثل حصی الخذف فلا یتناول غیر الحصی ویتناول جمیع
انواعه فلا یجوز تخصیصه بغیر دلیل ولا الحاق غیره به لانه فی موضع لا یدخل القیاس فیه انتهی وایضا یشکل ذلك بالرمی بالیاقوت
والفیروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتی جاز التیمم بها عندهم ومع ذلك لا یجوز الرمی بها وبما اجاب به صاحب
النهایة من شارحی الهدایة وهو ان الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض جایز بشرط وجود الاستهانة بالرمی بها تکلف لاشتراطها لا یدل
علیه دلیل وما ذکره الناصب موافقا لما فی العنایة من ان رمی الذهب والفضة والجواهر یسمی اثارا لا رمیا مما لا یساعده العرف
واللغة نعم قد یحصل بهما النثار والایثار ایضا وهذا لا یوجب عدم تسمیته رمیا کما لا یخفی ثم ما ذکره الناصب من الحاصل لا
یحصل له لان الخلاف فی ذلك وان جاز عقلا لکنه غیر ممکن شرعا لظهور ان فعل النبی صلی الله علیه وآله وسلم برمی حصی الخذف
قد سد باب جواز الرمی بغیر نوعه وارادة ما یماثل ذلك الحصی من جنس الارض مطلقا تمحل وتعسف ینادی علی بطلانه تمام
الحدیث وهو علی ما روی عن ابن عباس انه قال قال لی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم غداة العقبة وهو علی راحلته هات القط لی
فلقطت له حصیات وهی حصی الخذف فلما وضعتهن فی یده قال بامثال هؤلاء بامثال هؤلاء الحدیث ولو جاز مثل التاویل الذی ذکره

برم بالضم یك برام جماعه صراح

استهانة کو تهاوون بر استحقر صراح

الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الحذف وتعينه بذلك لجاز ان يتوهم من قولنا
لغيرنا اشتر لى مثل هذا الياقوت او العقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يتوهم
بذلك الا احمق مثل الناصب قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر
بعد الظهر وقال ابوحنيفة لا يخطب وخالف فى ذلك فعل النبى صلى الله عليه وآله فانه خطب فيه انتهى قال الناصب حفظه
الله اقول ثبت عند ابيحنيفة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعد رمى جمرة العقبة فى يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاى
وقت خطب وهذه الخطب لم يروه احد من اهل مذهب ابيحنيفة وثبت فى الصحاح ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم خطب يوم
النحر انتهى اقول لابد من بيان ما ثبت به عند ابيحنيفة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعد رمى جمرة العقبة افاض الى مكة حتى
ينظر فى صحة ثبوته وعدمه والدعوى المجردة غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابيحنيفة فالظاهر
منه ان من كان بعينه من الحنفية فى تكلف الجواب عن ايرادات المص على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق او ذهل فلم ينظر
عليه ما فى الهداية من قوله والحاصل ان فى الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة فى المنى فى اليوم
الحادى عشر الخ ثم فى كلام الناصب حرارة لا يخفى على الناظر قال المص رفع الله درجته كـ ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابوحنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد
خالف فى ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس
ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم راى رجلا يقول لبيك عن شبرمه فقال ويحك من شبرمه قال اخ لى او صديق فقال النبى صلى الله
عليه وآله حج عن نفسك ثم حج عن شبرمه وسألت امراة من خثعم رسول الله صلعم ان فريضة الله فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم اما كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فيبطل منع ابيحنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده منفعة ثواب النفقة
وشبهه بالدين انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعى ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض
او غيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار سواء كان حجة الاسلام او القضاء او النذر للاحاديث الواردة فى هذا الباب ومذهب ابيحنيفة
ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة تجزى فيه عند العجز قال فى الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه و
بذلك يشهد الاخبار الواردة فى الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على انه يجوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا
فلا مخالفة للنص انتهى اقول ما ذكره فى تقرير مذهب ابيحنيفة من ان الحج عبادة مركبة الخ كلام الهداية ولا دلالة لذلك على انه
مذهب ابيحنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به فى مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابيحنيفة ولو سلم فقد روى فى الهداية عن محمد
ان الحج يقع عن الحاج وللامر ثواب النفقة بعين ما نقله المص عن ابيحنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابى حنيفة فى هذا
الحكم مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفى فى المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت
الامامية الى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقا وقال الشافعى اذا لم يكن فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد
لاجله فحلال وقال ابوحنيفة يحرم ما صاده او ما له اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها وما صيد لاجله وقد خالف
فى ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون على ارادة الصيد انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعى تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم اليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخارى
ومسلم فى صحيحيهما عن ابى قتادة انه قال خرج النبى صلعم فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم فراوا حمارا وحشيا قبل
ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا

رسول الله ص سالوه قال هل معكم منه شئ قال معنا رجله فاخذها النبي صلى الله عليه واله وسلم فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلعم
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لحم
الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغني عنها في حكم عدم الدلالة و
اما نص الكتاب فهو يدل على تحريم عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بينت السنة معنى الكتاب انتهى واقول الاحاديث في هذا الباب
متعارضة لما قال ابن حزم من انه روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده
عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد وقال ابن حزم وروى هذا الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله صلعم حمار وحش فرده عليه و
قال لولا انا محرمون لقبلناه منك ثم قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله
بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعد
بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب ثنا يحيى بن سعيد القطان عن ابن
جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اهدى له
لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران رويناهما من طرق كلها صحاح وهذا قول روى عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول
ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب
فان طعام الصيد في قوله تعم حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى الصيد اي الحيوان الممتنع بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم
الله بشئ من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الآية وقوله تعم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا بمعنى الاصطياد
كما فسر به قوله تعم احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على الصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لاجل
الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك المصيد و
اما ان يحمل الصيد على ما ذكرنا آنفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس
ما يصاد وهو نوع من السمك اعني ماله فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار
ونحوها قال المصنف رفع الله درجته كذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعم والقيمة للمالك
وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف في ذلك قوله تعم فمن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى وقال
الناصب حفظه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال
توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد فهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى واقول من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته
انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه بالعرض وهل هذا
الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المايع بالاصالة ثم يقال ان الجامد منه بتاثير الهوا او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال
الميعان الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة
استمر عليه فيها زوال الوحشة بالعرض وما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر
من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه
وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عندما اصطيد فيلزم ان لا يسمى ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
كذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعم فان احصرتم فما
استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله بالحديبية فنحرنا
البدنة عن سبع والبقرة عن سبع انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط

بلا هدى او اطلق فلا ودليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه و
آله وسلم ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت والصفا والمروة ثم حل من كل شي حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا
وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه لانه بني على الاستيسار
وفعل النبي صلعم يدل على الندب لا على الوجوب انتهى واقول من غاية سبعية ميدان ضلالة الناصب وعناده انه حين على امامه بتحريف
مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية ظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاتى له الرد على المص باصلاح كلام
مالك بموافقة للشافعي وللرواية المذكورة مصراع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل
بالاحصار الهدي في قوله اكثر اهل العلم ويحكى عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس
بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر
الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل اتمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج وبهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول
ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قولهما بتمامه وبالتقسيمات المذكورة عن احد من الصحابة فوجب الرجوع
عند التنازع الى ما افترض الله تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر
فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر باي
وجه احصر والى فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره
عم من حج ان يقول اللهم محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص ذلك على الاستيسار يدل على جواز
الهدي لا على وجوبه فمهدوم بان معنى ما استيسر ما تيسر لكم ان ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن
بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا للوجوب فيجب ان يكون يكون جايزا وفيه
ما فيه قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه اذا احصره العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه ويستحب بعثه الى مكة
او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز عن الاف الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله
عليه وآله حيث صده المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل
التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر
بل له ان يبعث بالقيمة حتى يشتري الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده ان دم الاحصار قربة والاراقة
لم يعرف قربة الا في زمان او مكان على ما عرف فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في نحر الهدايا بالحديبية وهو ليس من الحرم
معارض بما روى مسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية
في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث
الهدي ليس بعث الشاة بعينه بل له ان يبعث القيمة الخ من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرحوم ولا يوجد في شيء من كتب
الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع
المحصر كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الاية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم
كل من ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة ان بمنى فله ان يحلق راسه
والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا صد فقد بلغ هديه محله فله

ان يحلق راسه ان كان معه هدى ولا هدى ولم يقل الله عز وجل ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه
اليه عز وجل انتهى وثالثا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة الخ فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما كان قربة الى الله تعالى وبدلا
في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب اليه تعالى بذبحه في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله
ورسوله الى ان قال صلعم ان مكان اراقته وزمانها متقربا الى الله تعالى عند الاحصار مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان
عمل رسول الله صلعم معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك رواية وهذا على تقدير صحة رواية وذلك مشهور وهذا لا يخفى وذلك
مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الاية وفعل النبي صلعم بالحديبية انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب مالك ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا يتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلعم بالحديبية
على لزوم الرجوع لانه كان بلاد الكفر فيحل وليس هنا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلعم انتهى واقول نعوذ
بالله من الهوى وما يحمل عليه من المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل
او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز [illegible] وبين
الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على [illegible]
امر الحج كما ذكر في التواريخ باهون مما جرى من الكفار في الحديبية فتامل وانصف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافهن في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك
والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر
من الهدى وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة
بنت الزبير واما انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدى شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال ينجو من العدو لا من
المرض فالمريض يصبر بالاحرام حتى يبرأ ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي
فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد والتشنيع واما الاية فواردة في الاحصار من العدو والحديث ضعيف
ضعفه الترمذي انتهى واقول قد مر الكلام في تحقيق الاية واما نسبة تضعيف الحديث الى الترمذي فمعتل بل اجوف وقد رواه
ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عايشة ومن عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد
بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها طريق عروة بن الزبير ثم قال هذه اثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال ان صح الحديث قلت به ثم قال قد صح وبالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق
وابي ثور وابي سليمان ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقران لان الله تعالى
يقول واتموا الحج والعمرة لله فمع ان الاية حجة عليهم لا علينا لانهم يفتون من عرض له عارض من مرض ونحوه ان يحل بعمرة ان
فاته الحج فقد خالفوا الاية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الاية وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر با
لاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه ربه تعالى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الاية اذ اخذنا ببيان النبي صلعم وانتم خالفتموها
بارائكم الفاسدة الى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من
الهدى فقلنا كذب من ادعى ان هذا الخبر خلاف لهذه الاية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر بمرض لم يحل الا بعمرة برأي لا نص
فيه واما نحن فقلنا بهذه الاية ان لم يشترط كما امر الذي نزلت عليه هذه الاية وامر ببيانها لنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط لا يفيد شيا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير
شرط فان شرط يسقط عنه الهدى وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه واله وسلم لضباعة بنت الزبير احرمي واشترطي ان تحلي حيث حبستني
لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما ان صح الرواية فانه يروي
المذاهب على خلاف ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى واقول قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى
ذكرها ابن حزم في كتابه فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما
ذكره فيما سلف ان المص يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه
ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد من ان يذكر من كتب هؤلاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس للزوج منع المراة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي لو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كصوم التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس لها
المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع المعني المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم يحلل فله الاستمتاع والاثم
عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج فرض لا تراخي فيه
والحج فريضة على التراخي والفرض الذي لا يكون على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليله اياها
فلان الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط
اذن الزوج فلم يتحقق هناك واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر
الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة للحديث انتهى واقول كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره المص في التذكرة وكذا ممنوع ما ذكره من عدم
انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة في ذلك فسقط الدليلان واما ما ذكره من ان من الشرايط اذن الزوج لا دليل
عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية ومدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد
في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان وجوب المحرم ليس شرطا في وجوب الحج على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال
الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات واقله واحدة وقال مالك لا يكفي الواحدة وقال ابو حنيفة المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا
قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج على المراة
حتى يامن على نفسها ويضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في
التتمة والنسائي في الترغيب ويكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم مجانا الزمتها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث
من نهي سفر المراة بغير محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف
عموم الاية انتهى واقول يكفي في سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور
وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي صلى الله
عليه واله وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان تخرج الظعينة من الحيرة يؤم البيت
لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من كان صحيحا في بدنه مخلا سربه له زاد وراحلة
فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال سالته عن المراة الحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة
تحج مع اخيها المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عم قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فكانت اذا كانت

مامونة ولم يقدر على محرم فلا باس بذلك ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدى الكفار وما روى
عن ابي هريرة من انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها
ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في غير الحج
كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشات سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم
في حج التطوع فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
لب ذهبت الامامية الى استحباب تقليد هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة
وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه عليه السلام باشر ذلك بذي الحليفة ثم اهل بالحج انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عند ابي حنيفة فما رايناه من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين او للقول بالنسخ انتهى واقول
ما نقله المصنف عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته والاشعار
مكروه عن ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده
فمن اعجب العجاب واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ
فخلاف الاصل ومكابرة على الحق بالباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ويبين بدا يضاحا كامل شناعته وافتضاحها
ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة
وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان لكل عقل تعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وقلع الاسنان وجدع
الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل من بلغ
نفسه مبلغ اشقاء فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان
قبل ذلك باعوام فصح انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من
ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم
ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قالت عائشة ان رسول الله صلعم اهدى غنما فقلدها انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا
يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها ثم ذكر الهدي ويراد
البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد داعما ورد في البدن عنده
فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية وانه في صدد ذكر ما تقرر عليه
الفتوى عند الحنفية لا عند ابي حنيفة ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا الخ وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة
ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت من بقرة او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص
الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا
كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة ويرشد ايضا الى صحة
ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر
ان كان لها اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الا هدي المتعة والقران وهذا خطأ مقلوب بل الابل يقلد ويشعر لا يقلد ولا يشعر
الغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال

بعير سنم بزرك كوهان
هراج

وقال بعض من اعماه الهوى ح اصحه انما معنى ما روى عن عايشة من هدى الغنم مقلدة انما هو انها فتلت قلايد الهدى من الغنم اى من
صوف الغنم وهذا استهال للكذب وخلاف لما رواه الناس عنها من اهدائه عليه السلام الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى هذا
وما ذكر موافقا لما فى الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكر من انه لا يسن التقليد بها عند ابى حنيفة لا يصلح حجة عند
الخصم وما ذكر من عدم فائدة تقليد الشاة فان سنة التقليد انما هو عنده فى البدن كلها تعبديات وبعضها مجردة مخالفة
للسنة لا يلتفت اليها الا من اعتاد ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه فى الحل ورأسه فى الحرم من الحل فاصاب رأسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه و
هو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه فى الحرم انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول ذهاب ابى حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه
يصدق عليه انه فى الحل لان العمدة فى الوقوف هى القوائم لا الرأس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب رأسه لان العمدة فى الحل
وهى القوائم انتهى اقول لا يخفى ان المص قدس سره لم يقيد الصيد فى المسئلة بالواقف فيشمل الطير المحرك فى هواء الكعبة الذى
سبق رأسه رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على دبره فى الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب
بان العمدة فى الوقوف هى القوائم على انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش فى الحرم الخارج رؤس قوائمه خارجة
عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه فى الحرم ولا اقل من ان يصدق عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة
فى الوقوف هى القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد فى اثبات صدق دخول الصيد المفروض فى الحل دون الحرم وليس بناء
الحكم الشرعى ههنا عليه كما توهمه بل على تحقق صدق هلاكه فى الحرم كما اشار اليه المص فى تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة فى الهلاك
فيما نحن فيه هو الرأس الذى يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك رأسه وكان
رأسه فى الحرم صدق ان الهلاك كان فى الحرم والاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذى اصيب فى الحرم انما وقع عقوبة
تضمنه لذلك الرمى من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل عند رمى النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد
فعند اصابته للرأس الذى هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول
فى الحرم مضمون مطلقا والمقتول فى الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان كون كل او بعضه فى
الحرم تدبر قال المصنف رفع الله درجته الفصل السادس فى البيع وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه يجب ذكر
الجنس فى الغايب فلو قال بعتك ما فى كمى او الصندوق او الذى فى الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة
يصح ذلك كله وقد خالف فى ذلك نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن الغرر انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول
مذهب الشافعى ان شرط المبيع فى صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك عبدا من العبيد او شاة من القطيع
لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع
ومذهب ابى حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها فى جواز البيع لان فى الاشارة كفاية فى التعريف
وجهالة الوصف فيه لا يفضى الى المنازعة فهو ينفى الغرر المنهى عنه فى الصور انتهى اقول وبالله التوفيق ان ما ذكره الناصب
الذى باع اخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة كافية فى الاعراض المشار اليها وان جهالة الوصف فيه لا يفضى الى التنازع
دعويان مخالفان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليها من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة
فى المسئلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا ومدرا فيحصل الغرر كما لا يخفى قال
ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر وهذا
عين الغرر لانه لا يدرى ما اشترى او باع وقول الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضى على ما لا يدرى

قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه نهى عن بيع الحب قبل
ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدري صفته والجواب ان هذا تمويه لا حجة
لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك
فاعجبوا لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا من تجويزهم
بيع الحب بعد ان يشتد ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من
بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها البايع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك كرة الطرف فحرموا
بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته
وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا وعن تجويز بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه باكمامه وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله
لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوى مع التمر لانه كله من ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول لا يدري احد
صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان المشتري اذا راى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان
البيع سايغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار هنا لثبت في البيع الحاضر انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول ان اراد بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا مع الروية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما شرط
براءته من العيب فالخيار معقول وليس هو كساير البيوع لوجود شرط البراءة فلا غائلة للعقل انتهى اقول اولا نختار الشق الاول ونقول
اذا كان الشرط الروية انما يجب الوفاء به اذا لم يرى المشتري المبيع عند البيع واما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار
ولا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار
على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد راه المشتري على هذا الوصف قبل البيع او عنده او شرط كون المبيع
بالوصف ابن سبع سنين وراه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان الخيار في المبيع بالوصف دون الروية انما هو لاجل رفع
مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا وقعت المظنة عند المبيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول الناصب وليس هو كساير البيوع الخ
تدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وقال ابو حنيفة ومالك لا خيار هنا
وقد خالفا قول النبي عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى اقول لا يخفى ان الناصب لم يذكر هذه
المسئلة اما العجز عن الجواب والذهول عنها من غاية الاضطراب ولسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز الحاجة فيجوز في الثوب
والدار خيار يوم لا ازيد واذا كان قرية او ما لا يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز
الزيادة على ثلثة ايام وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم المؤمنون
عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لكل من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع
بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا في شرى من يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا
مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جايز في البيع للبايع وللمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل فيه ما روي ان حبان
بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة
ايام فثبت بالحديث تعيين الخيار الى الثلاث والاستدلال بالاية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجايب استدلاله لانه فانها
على حلية البيع ولا نسبة لها بالخيار وتعيين الثلث في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا نسبة

له بجواز الشرط انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخيار لحبان بن منقذ مدة ثلثة ايام لا يدل على المنع
عن الزايد واذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها كما قال به مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كانت الحاجة
تختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان من المدة التى يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير اصلا
لهم مع انه كما ذكر المص في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر
الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روى عنه انه قال ما اجد لكم اوسع مما جعل رسول الله صلعم لحبان
بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضى اخذ وان سخط ترك وخطا اصلهم هنا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر وتحريمه فانه
ليس اهلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المص بالاية ليس بعجيب
يندفع تعجبه بان بيع الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يرد
دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث في الخيار
اما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز الشرط فمدخول بان لفظ الشروط في الحديث
عام او مطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجي فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر فظهر ان العجب استدلال
الناصب وامامه وخليفته بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى جواز ان يبيع اشياء بشرط ما سايغ وقال ابو حنيفة والشافعي يبطل انها وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي
العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روى في
الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع وشرط والاستدلال بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما
في البحث السابق انتهى واقول التفصيل الذى ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو فتوى اصحابه كما لا يخفى على المتتبع
اما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهى عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور فيها اعم
من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسبه الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية
على الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية
الصحاح او عدم صحة ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما الاستدلال المص هيهنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورد
الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما هناك والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا ابتاعا نهارا او شرط الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان تعاقدا ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة
ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال والى وقت
العصر اتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى الليل لعدم الفارق والنبى صلعم قال
المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابى حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس مثلا
اذا قال مارايتك اياما فيدخل الليالى فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا تبايعا في الليل وشرط الخيار
الى النهار فيدخل النهار الذى بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى واقول ما نسبه
الى ابى حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع للنهار الخ لا يصلح لاقبال العقل اليه ولا لتنزيل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك
ايضا خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها
تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم مارايتك اياما وانه يدخل فيه الليالى

فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو لخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام
الليل اليه وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة
يكون الخيار مشتركا بينه وبين الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له
ولا دليل عليه البتة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا المصلحة
للمشتري فيكون الخيار في الحقيقة للمشتري فلهذا حكم باشتراكهما انتهى واقول ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم
استقلاله في الاختيار الذي فوضه المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لاحدهما لم يكن للاخر
شيء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة
المشترط معه فان الاجنبي حينئذ في حكم من جعل حاكما بين المترافعين فربما يختار المشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه
وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا المصلحة للمشتري في محل المنع اذ ربما اختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة
احد الطرفين تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغبن بما لم تجر العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار
للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي ص حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها
بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد الغبن
لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة متقومة توهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو بشرط الجوهرية ثبت الخيار للخلف
ولو لم يكن لها قيمة بان فساد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من
البايع لخلو الغبن عن الغرور بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث الركبان فالخيار فيه لاشتماله
على الغرور انتهى واقول ما ذهب اليه الشافعي باطل عاطل عن حلية الصواب اذ مقدماته الثلاثة كلها مدخولة ممنوعة
فان حصول الغبن عن كل من البايع والمبيع محتمل كيف وما مثل به الناصب من الزجاجة المتقومة ربما عمل فيها البايع ما يشتبه
حالها على اكثر الحذاق المعروفين بمعرفة الجواهر كما اتفق للهندوس اشتباه كثير من ذلك على الحذاق واهل الخبرة وجلب في زماننا
زجاجة اخضر من بعض بلدان ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزبرجد الا الماهر في معرفة الجواهر والحاصل ان
العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور وما الفرق بين
هذه الصورة وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول غير متجه كما لا يخفى وقد يستدل
على عدم ثبوت الخيار للمغبون بان النبي ص لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند
الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير كما نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان
ارشاده ص الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق اخر له لان اثبات الخيار انفع لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب
وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده عليه السلام اليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثمان يتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعينها تعينت وقال ابو حنيفة لا يتعين
وله ان يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها
يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عاوضه على ثوب معين
فدفع مساويه لم يكن له الا الالزام بالقبول وايضا يلزم كون الثمن هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان
يدفع عين الدراهم التي دفعها البايع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى فلا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي

انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبت لبعضها بالتقابل بطل ولو كان في البلد نقد واحد او نقود دق
غلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقد تعين واستبدا له بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن
في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فاذا كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها
وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لان الجهالة منقضية الى المنازعة الا ان يرتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب وا روج
فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم
وينصرف الى ما قدر به الى اي نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف
بالمالية فله الانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع
اكلا بالباطل انتهى واقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض
بحسب الغلبة والرواج او كمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا شرط دراهم معينة لا يتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا
لم يكن فيها اختلاف هرب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا في قشره الاخضر
قد خالف في ذلك عموم قوله تعم واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو انه نهى عن بيع العنب حتى
يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط
كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع وهو مما يستدل به على الباقي كظاهر البصرة من الحنطة كفا وان كان مما لا يستدل به على الباقي
فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة
كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط
صحة البيع فليس هو مما احل الله تعم من البيع فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى واقول لا يخفى ان اللوز والبلوط و
الفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر ابا ها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بان التها مع ما فيه ايضا من الغرر
وايضا لا ضرر على التمر من الازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك
القشر حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا ادخر
عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يبعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة
وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها الدس فيها
غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكلما في داخله بعض جملته انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله عليه الصلوة والسلام
من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله عليه السلام من ابتاع محفلة
فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية
حرام يثبت بها الخيار ان جهل واذا اعلم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل
البايع ردها وصاعا من تمر قل اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده
واقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره في البحث والاجتهاد وقصور فطرته عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ونصا ره
على ما اصله له اولا من قاس من الاستحسان والقياس والآن الحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى
خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقاة ورواه عن هؤلاء من لا يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقلا كافة وتواترا لا يرده

قال المص في موضع آخر يجوز بيع الشاة المذبوحة
قبل السلخ وبعده سواء بيع اللحم وحده او الجلد وحده
او بيعهما معا لكن بعد السلخ لا يجوز الا بالوزن
وما قبله فالاقرب جوازه من دونه ومنع
الشافعي من بيعها قبل السلخ وبعده بيع
اللحم وحده او الجلد وحده او بيعهما معا لان
المقصود اللحم وهو مجهول ونحن نمنع ذلك
كما قبل الذبح لو قصد حالة الشراء او شرط فيه
انتهى ه منه رحمه الله تعالى

قال المص في التذكرة التصرية جمع اللبن في
الضرع مشتق من الصرى وهو الجمع يقال
صرى الماء في الحوض وكذا قوله عليه السلام من
ابتاع محفلة وهي ايضا من الجمع ولهذا سمي
مجمع الناس محافل وانما يجمع الرجل اللبن في
الضرع ليبيعها ويدلس بذلك كثرة لبنها
لم يجز لانه غش وغا...
...

الامحرم وغير موفق وهذا يلخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع
بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل دون النماء وقال مالك يرد الولد مع الام ولا يرد الثمرة وقال ابو حنيفة يسقط
رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله عليه السلام الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة فلحصول المانع من الرد
وهو حصول النماء في ملك المشتري والنماء للمشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى انتهى اقول قد استدل
صاحب الينابيع وهو من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا
فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الخراج بالضمان
فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت بقضاء بالامس فلا تنقضه فغضب عمر وقال تأمرني ان ارد قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلعم وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صديا انتهى ويتضح به الدلالة على الرد
فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المص في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر للمشتري على عيب
لم يتصرف فيه كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القران
وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او يكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية
الموطوءة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهر اللامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وباذنه عند الشافعي فهذه
الزيادة لا يتبع الرد بالعيب بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك
المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره
عروة عن عايشة ان النبي صلعم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث
ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين
والغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لان حكم تعلق برقبة الام فوجب ان
يسري الى الولد كالكتابة وهو خطأ لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن
رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء
موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان
هذا النماء حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجبه
الملك كالكسب ولو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا
وجد عيبا بعد الوضع سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للمبيع
كله والحمل من جملته فيجب رده كجزء المبيع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة انما
حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة يرجع الى البايع بعد الرد بالعيب القديم السابق على العقد واي منافاة
له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع انتهى واقول
ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل متصل ينفصل به عن الاعتراض
المحض والا كان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطي
المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك

اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون اما الرد مع دفع مهر نسائها فالرد بها ناقول
ثالث خارق للاجماع انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شي يثبت الرد على البايع اذا احدث عند المشتري
يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت ثيبا فمجرد
الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود
الاجماع والقسم الثالث من الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع
انتهى واقول قد اشار المصـ الى الدليل الذي ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا
ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا يمنع الرد كوطي الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم
في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا حادثا فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور
العيب بعد الوطي شي من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم واما قوله ان اجماع
الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فمناف لما اسبقه في مسايل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا ينقض في دعوى الا
جماع على امامة ابي بكر اذ للشيعة حينئذ ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب
اضطراب الناصب حيث ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع
ان مالهما واحد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا احدث عيب في يد البايع كان للمشتري الرد
والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الصلح جائز بين
المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا هلك المبيع في يد المشتري بان مات
او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البايع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان دفع الارش لم يلزمه
القبول لعله الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد فالتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر هنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم بجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل
الناصب اراد من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك
شيئا وان ملكه مولاه وقال الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب
الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم
فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول ما ذكر من الايات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب
الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشي لا يفيد انه اذا قدر لم يملك والاية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم
ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب بوجه
انتهى واقول ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي الكلام في ذلك مراغما
للشافعي ومالك فلننقل كلامه اولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والاوهام فنقول قال ابن حزم
احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي ومن رزقناه منا رزقا حسنا
فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه
لوجوه اولها انه لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى ضرب الله مثلا
رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شي وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون
الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه ولا فرق بين ورود الايتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا

لفقره ولا يقدر على شي ولكن ليس كلهم كذلك والثاني ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال وانما فيها
نفي القدرة والقوة فقط اما بضعف واما بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الاية فلحري ان يسقطوا عنه
الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه يقدر على شي ونحن نتضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم
لان السنة وردت بذلك وليس في هذا دليل على انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك وقد خص
الله تعم بالميراث من شاء كما قال تعم يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قال تعم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا واما قولهم ان العبد سلعة
فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل ان سلعة جعلوه لا يملك فيسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود لان السلع
لا يلزمها شي من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعم وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم
الله من فضله فقد وعدهم الله تعم بالغناء واخبر ان الفقر والغناء جائزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من
يملك فيعدم مرة ويستغني اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالابل والبقر والسباع والجمادات
وهذا واضح والقران والسنن شاهدان لصحة قولنا ههنا انه لو كان فرق في شي من الاوامر في الاموال بين حر وعبد وقد صح
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن ما لكاله لم يجب عم دعوته وقد قبل هدية سلمان
وهو مملوك وكله عم كما انبانا احمد بن محمد الخ واحتج بعضهم بقول الله تعم ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم
من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها الا انها لم تحالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها وانما
خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فسال عن خراجه فاخبره فامر بان تخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد
قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في
دفع احتجاج الخصم بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء
يدل على ان علة اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة
المذكور في الاية صفة للعبد المطلق او المعين او المنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة على الشي لا يفيد
انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها زاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في
عدم ارادة نفي القدرة عن صاحبه مطلقا مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم
قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان الابكم هو الذي ولد اخرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا للشي
ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال الخ
مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم خرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم بطلانه ضرورة
فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعم وانكحوا الايامى منكم الاية
لا يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعم ان يغنيهم بالعتق واما خامسا فلان ما
ذكر من قبول النبي صلى الله عليه وآله وسلم هدية سلمان رضي الله عنه وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما
عليه من غير التملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهداية باذن سيده وعلم النبي صلعم بذلك فقبلها
تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله
تعم للامثال لا يقتضي ان يكون وصفه تعم المملوك فيها بعدم القدرة على شي كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان

امثاله نعم ايضا صدق وصواب كذلك يضرب الله الامثال للناس لا يقال العلم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك
النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقولك لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب
الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في غير ملك و
لانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة ل المصنف رفع الله درجته ش ذهبت
الامامية الى ان الاثنين اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه
خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وله ان يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه
وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس للحاضر ان ينفرد بقبض
نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغايب كان للحاضر ان يرجع عليه بما قضى عنه
من الثمن وقد خالف في المسائل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك له ان يتصرف في حقه كيفما شاء
وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب الغايب لم يكن له قبض حق الغايب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه
ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه دينه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه انتهى ق ل الناصب خفضه الله اقول
قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل لحق القبض فله التصرف من الكل وليس هذا من باب التسلط على مال الغير فتعلق
قبض المبيع للشريك فالتصرف لحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض
عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلث لقواعد الشرع انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين
في المشاع يكون عند الكل بتخلية كل اليهما فيخدمه واحد بكله يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة
واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهاياة
والتناوب مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف
بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط على حصته بحق القبض
عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع عنه بل يؤيده بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم
ولا يجديه نفعا وان اراد به التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب
التسلط على مال الغير الخ قوله فتعلق قبض المبيع للشريك قلنا هذا لا يوجب التسلط والتصرف لان قبض المبيع عن الشريك
قد وقع تبرعا من غير اذن الشريك فلا يكون التسلط والتصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا في
التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب الهداية حيث قال انه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنفسه
الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق الحبس ما بقي شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه
كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه انه ان اراد بتوقف القبض عليه وكونه
مضطرا اليه توقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة
الغايب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجل جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه على اداء
ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايض ممنوع اذ يمكن تحقق قبض نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر
عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في الكلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل والكل

مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك با
لقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شيء من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال ابو حنيفة يملك القبض ويصح
تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل بالباطل والفاسد
باطل فكيف يملك به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويد
المشتري عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل به القبض ويكون المبيع مضمونا
في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته
ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة
المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال نعمة الملك
وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى هذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجوب اصل البيع والفساد في حكم المقارن
فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى اقول ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع
وهو الايجاب والقبول صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه
وثبوت مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو الذي به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر
تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر لانه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار
ركن البيع بالايجاب والقبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن او عدم
اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم لو امكنت الصيانة بان لم يظهر
منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك واهماله فقوله ولغوه سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه اذا وقع الايجاب و
القبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول التمليك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد لسد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح وقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس
البيع مشروع الخ وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع شرع له المراسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط
المرعية المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية
الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء
ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط والضوابط واكتفى بمجرد التراضي لادى الى خبط من حيث ان اذهان
العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثر في الوقوف على خبيات الامور ومخفيات الحظور وسراير الضماير فهذا العبد يسطر الى الطعام
ويكتفي باقل الكاسر وتغير بخضراء الدمن ولا ينظر الى ما سيحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى
لا يؤدي الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان
بالاضافة الى علم البالغين العقلاء المبصرين فدل انه لابد من مراعاة حقوق الله وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها
فاكتفاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يفيد ذلك والله سبحانه هو المستاثر
بمخفيات الامور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عندنا مدخول لان
العدميات مما لا يعبأ بها عندنا قوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشيء ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به
كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في

التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا يتصور لغو لانه يراد به عدم
الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله
باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي يقتضي في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا انتهى وتحصيل مذكور في التوضيح وقد رد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في
الافعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي المعتبر في الشرع لان
الشرعي المعتبر هو الصحيح باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم
والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب
عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام
لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع
بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله وثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء
قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاور البيع بل هو وصف ناعت له داخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه
صاحب الكفاية ههنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور الخ رد على الشافعي
حيث قال ان النهي نسخ المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية
لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك الناصب الذي قلد الشافعي
ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه
المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا ولجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسد بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر ويتغير الاسواق
فتصح حينئذ ثم قال وهذان قولان لا خفا بفسادهما على من تصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد
ما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل وانما اقروا ان الملك فاسد
فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن
اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه ويرد بانه ليس لاحد
ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان سلطه على وطي ام ولده وامته وهذه تلاعب وضلال لا خفا به واما
قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حد والنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم واضللتم وحدوا لنا تغير
الاسواق الذي اعتمتم به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجاز واصحة الفاسد بهذا
المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل اليه
لا من قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا احكمنا
بذلك حيث ظننا انه مباح ولم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله تعالى ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن
لا يغني عن الحق شيئا وذم قوما حكموا فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم والظن فان الظن اكذب
الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا
الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم
الفاسد بالاية التي استدل بها اللص على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك بالعقد
ولجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي هو صحيح ندري به ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل الملك في

لولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينتقل ملك الآخر بيستضيفا اليه التفرق عن موضعهما او التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بارائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال ولحجوا بقول الله تعم اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الاخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد وهو مجمعون معنا على انه لا يلزم احدا الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يغني او ان يرقص او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا الى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفيين ان من بايع شيئا اخر غائبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترطا ان لا يقوم بجائحة وعقد ذلك على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعم اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل فيمن احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر اخر من شبهات الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلم على من اتبع الهدى

قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا جلس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة عليه كغيره واما النقل فقوله تعم واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع الفيلج وهو القز وفي باطنه الدود الحي او الميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز مع دود القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيفما كان لكونه منتفعا به فظهر ان ابا حنيفة يمنع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى اقول الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها بنفسها غير النتاج بخلاف الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على الزنبور لو صح القياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا اسبقه الى المنع من بيع النحل ودود القز انتهى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا بوكالة الذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعم فاجتنبوه وما روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرم تجارة الخمر وقال عم ان الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول بتخليل الخمر فلا يخالف النص انتهى اقول ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي ولهذا ذكر من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخليل الخمر ففيه ان ابا حنيفة

زنى يزني او يرقص

جوح الربح بركعدن ومنز الجائحة بجائحة وهي الشدة التي يحتاج المال من سنة او عسر صراح

لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب
الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اى حاجة للمسلم الى تعريض نفسه فى معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار
صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر فى اسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابى حنيفة فى هذه المسئلة
وهذه من شنعة الذى نعوذ بالله من مثلها قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشترى
مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعم ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الكافر لا يصح ان يشترى المسلم اذ لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة
فى البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام فى النهى والاجتناب وينبغى ان يكون موافقا فى النهى انتهى واقول
الكلام ههنا فى صحة البيع شرعا وفى ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فالحاكم ان يحكم بفك رقبته لا فى انه يجب
على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على نفى وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شئ مع ما عرفت
فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل ان كون المكلف غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه المسلم فاسدا ولو صح ذلك
للزم كون نكاحه للمسلمة ايضا جايزا لاتحاد طريق المسئلتين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف فى ذلك ان المحققين ذهبوا
الى المراد بالسبيل ههنا يد الاستيلاء فى الدنيا وبالجعل الحكم الشرعى وسبيلا نكرة وقع فى سياق النفى فتفيد العموم اى لن يجعل الله
سبحانه فى حكم المنزل على نبيه صلى الله عليه وآله وسلم للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين يد استيلاء اصلا وقيل ان المراد نفى
الحجة فى الاخرة لاتصاله بما قبله اعنى قوله تعم فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينكم فى الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة
فى اصل المعنى وزاد عليها فى الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسنى او الحسينى او العباسى او المنافى
او القرشى فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت
او رقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودى
والنصرانى وقال ابو القاسم صاحب مالك ان تذمم اهل الحرب وفى ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحراير فانهم
يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال فى هذين القولين وتبا انتهى ونقل فى هذا المقام عن زرارة بن ابى
اوفى قاضى البصرة من التابعين انه بلغ حرا فى الدين ثم قال وقد روينا هذا القول من الشافعى وهى قولة غريبة لا يعرفها من
اصحابه الا من تبحر فى الحديث والاثار انتهى وقال المصنف رفع الله درجته كسب ذهبت الامامية الى جواز السلف فى المعدوم
اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا فى حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف
عموم قوله تعم واحل الله البيع وقوله صلعم من سلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من
السلف فى الثمر سنين ومعلوم انقطاعه فى خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين فى الموجود بل ولا فى المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط
وجوده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل ليمكن التسليم
ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا فى المحل حصل القدرة
على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابى حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد
الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله عليه
السلام لا تسلفوا فى الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود فى مدة الاجل ليتمكن
من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ان الحديث الذى استدل به ابى حنيفة قد ذكر فى الينابيع

مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه عام اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره
بقوله ولان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو ممنوع يقول المصنف ولان الحق الخ ويقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج
اليه لوجوبه الخ فافهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد
والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى اشهر معلوم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله صلعم الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التاجيل الى الحصاد
والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى واقول قد صح ما رواه المصنف عن مالك فقد روى
ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطا وفيما خلا واما اليوم فلانه ليس الان معروفا قيل واجاز البيع الى الحصاد
والجذاذ والعصير قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا اخره ولا يعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا اعزر اعظم منه انتهى ثم
ما زعمه الناصب اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة انما يزيد فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد
والدياس ونحوهما مما يتاخر ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخر ايام ان كان المطر متواترا او يتقدم ان بعد الهوا وعدم
المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجره بمثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج
فيما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا
وقد خالف قوله عم من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسه هي العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها
لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها
لو كانت بيعا لم يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة
بعد لزوم البيع جايزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض ان تقابلا انتهى
الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعلها فسخا فيبطل وعند
ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل
بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتدا
العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به
مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما استدل هذا الرجل به من هذا
الحديث على نفي كون الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تع للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية
مثل اقالة العبد ولا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا
يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انما بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير انتهى واقول لا يخفى ان ما ذهب اليه المص
مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب
مع انه لبعده عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايضا يفضي به الى اثبات حقيقة النقيضين احترز عنه
واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انه تمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه لو تقايل
المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا في حقه
وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك
بيع قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيها الشفعة لان الاقالة نقل ملك

وقال مالك هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما

بعوض هو مال فيثبت فيه الشفعة كالبيع ويمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الاول فيها يعود ملك الاول اذا فسخ العقد
انتهى ولما ماذكره من ان اقالة الله نعم العبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان استدلال
المص ليس الا بالجزء الاول من الحديث وهو قوله من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض له وقال
مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لان المالك خلق البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان يكون
تجارة عن تراض منكم ونهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن التسعير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التسعير هو تعيين السعر
الحكم ببيعه بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نايبه فليس للبياع التجاوز عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان
مخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء وانما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف التساعير مظنة وقوع الاختلاف
في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا ترى ان لو باع في بيته
لا يمنع وكذا لا مخالفة للاية انتهى واقول قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك هاهنا وتفصيله على ماذكره ابن حزم انه قال ليس لاحد
ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايضا عجيب جدا اذ يمنعونه من الترخيص
على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ماذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق
والضرر انما يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين وعلى هذا البايع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق
لانهم ان شاءوا ان يرخصوا كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم كما هذا املك بماله وماذكر من لزوم مخالفة السلطان مدفوع
بانه انما يعهد الخوف عن السلطان على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ماذكره من ان اختلاف التساعير مظنة الاختلاف في امر
الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف في سعر الاقوات بيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بمضر بل نافع كما مر وان اراد انه
مظنة الاختلاف ببيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوزه مالك كما مر فيتجه عليه وعلى الناصب مخالفته للعقل والنقل
كما افاده المص قدس سره هذا واعجب مما ذكره المص هاهنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من ابتاع سلعة
في السوق يجبر على ان يشركه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض
منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المتباع لا مع غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك مقتدى في هذا
الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة و
هو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا قال المصنف رفع الله درجته الفصل
السابع في الرهن وتوابعه وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط
وقد خالف في ذلك قوله الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا يضر
المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبث ولم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثقا به
اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في اخذه كل واحد ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن فاذا زال
القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا لجواز حمله على الحلب
والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى واقول ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل بالاية
على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان

قوله تعم مقبوضة بعد قوله رهان تكرار لا فائدة فيه وكما لا يحسن ان يقال مقبولة لا يحسن ان يقال مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان
الارشاد الى حفظ المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا فى الدين ينبغى ان لا يكون القبض
شرطا فى الرهن وبعبارة اخرى ان القبض فى الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست
شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن فى القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع ما فى الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا
عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ماذا يحمل قوله مقبوضة قلت على الاشتراط كون الرهن مما يقبض ليحترز بذلك عن المنافع فانها
ليست مما يستوثق بها عن الدين وعن رهن ملك الغير مع عدم الاجازة عن الطير فى الهواء والسمك فى الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما
مسلما الى غير ذلك هذا واما الحديث فهو بضم ما ذكره المص من الاجماع صريح فى مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق
له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسية حتى قال لو وكله فى بيع ضيعة تساوى مائة الف دينار فباعها بدرهم
نسية الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله صم لا ضرر و
لا ضرار فى الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له
القاضى ايذن له فى بيعه او ابرءه والوكيل لا بد له ان يراعى غبطة المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت فى الوكالة ومذهب ابى حنيفة
انه صح هنع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسية وعند ابى يوسف ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان
المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسية البيع بالثمن الموجل وعندهما يتقيد باجل متعارف ودليل ابى حنيفة ان الوكيل مالك للعقد
ومباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر هيهنا لان الموكل سلطه انتهى واقول يتوجه
عليه اولا ان الناصب لم يذكره دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله وبالنسية مع ان هذا هو الذى عنون المص المسئلة به وثانيا
ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس والايهام ان الوكيل
مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء وانما يسلم كليه المشية اذا لم يكن وكيلا او وصيا او سفيها
محجورا عليه لا بد لاثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان الخطاء فى ظن الاهلية جايز بل
قد وقع ذلك عن موسى نبى الله عم فى اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القرآن واختيار نبينا صلعم بعض
المنافقين لكتابة الوحى فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين عليه السلام ابا موسى الاشعرى ليحكم بينه وبين معاوية بمقتضى الكتاب
والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم برأى زينه له حماقته ونفاقه والحاصل انه زعم اختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح
المرام ان الماللث انما وكله فيما ظن فيه مظنة فيه انه يراعى فى ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته فى ذلك فاذا ظهر
من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لراى اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايضا
يقتضى ذلك لان الاطلاق محمول على المعتاد المتعارف بين الناس كما افاده المص فى التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من
الخوارج فى قضية الحكمين حيث توهموا ايضا لزوم ذلك الحكم على الوجه الذى قرره ابو موسى وقد عرفت فساده قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون فى يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبى صلى الله
عليه وآله وسلم لا يغلق الراهن الرهن من صاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اى لا يملكه المرتهن وقال صلعم الخراج بالضمان
وخراجه للراهن اجماعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمين بلا تقصير ولا يسقط
بتلفه شئ من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابى حنيفة ان يده يد الجارية فوجب الضمان والحديث
لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده ممنوع من الخراج كما سيق انتهى واقول

الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسألة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم
ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فنفق عند المرتهن فجاء الى النبي صلعم فاخبره بذلك
فقال ذهب حقك واجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن
ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسأل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى ولما اخترعه
الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشرحيهما التقاقم
على انه لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره للم
فان الحديث صريح في اداء الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب يستدل على خلافه بان المرتهن منيع الراهن عن التصرف فلا يكون
الغرم على الراهن ثم حديث الخرج مع الاجماع صريحان في اخراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع
من الخراج واذا آل الحال الى المجاهرة بامثال هذه المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال وقد ظهر بما ذكرنا ان ما
اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره اخرا من ان الراهن ممنوع من الخراج عنده من جملة عندياته الاعدة
في الجزئيات فانا لا نسلم ان العارية مضمونة مطلقا وانما يكون مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن
وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة
لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله
عم الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله عم له غنمه وعليه غرمه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا
ينفك عنه والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه ليس في قوله
تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى واقول ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك
لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا في قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في
حكم الاصل وتعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ايضا ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان
ابا حنيفة واصحابه منعوا من مواجرة الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاباحوا للراهن ان يستعيره من
المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يروه بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد بتعريه من البرهان ولانا لا نعلم
احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تأمل من كلامهما ادنى
تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن فما كانت فاي فائدة للرهن واجيب بان الفائدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما ام
الله تعم به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالانصاف يبيع الرهن ويجعل المرتهن الانصاف من حقه فاي فائدة تريدون اكثر من
هذه الفائدة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من
اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعم وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح ذهاب مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن
الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعى
انتهى واقول ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ من المكابرة من اصل فتوى مالك كما لا يخفى على من له
صدق تامل ثم مناسبة الاية التي استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان

الاعسار يثبت بالشهادة وانما الذى لايناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية لمدعى المص بقوله فان الكلام فى ثبوت الاعسار
الخ نعم ما ذكره يمكن ان يورد هنا مناقشة على الحصر فى كلام المص متعلق بالاعسار الذى لايقر المدعى به كما هو مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى
هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والانحصار قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة
اعساره حكم به الحاكم فى الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا يعاملوه والاية تدل
على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى واقول الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به وما استحسنه لكى الناصب
فى ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس من المعاملة معه انما يناسب اذا علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم
مبالاته بتفويت مال الناس ولما اذا كان الافلاس والاعسار لنحو قضاء ارضى او سماوى وكان الرجل ذا خبرة بالتجارة وتحصيل الاموال
او كان له املاك وعقار فى بلد اخر يمكن اداء حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل
التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة فى مسجد البلد اكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما
هو اصعب واقل نفعا واما قوله والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فيقول فى جوابه نعم ولكن ما الذى ارتكب ابو حنيفة لاجله
الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول فى ماء زمزم للتشهير هذا وقد قال ابن حزم بانه
لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سجن وحبس وابطل ساير الروايات التى ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته
فيمشون معه ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم فى الدخول معه دخلوا وان لم يأذن لهم منعوه من دخوله ويبيتوه
خارجا معهم وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة
للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك يعنى ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم الفرار انتهى
واقول قد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته فى الاستدلال بالاية سابقا وما هو جواب عن مناقشته فيها ههنا فتذكر وتأمل
وبالجملة الاية يدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة
على ذلك المكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله عليه السلام ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ فى حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة
ليس دليلا فيهما وقال الشافعى انه دليل فى المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول اما المعقول فان الوجدان يدل على ذلك
وهو حكم يقينى استفيد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم فى بنى قريظة بقتل
مقاتلهم وسبى ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذرارى وصوبه النبى صلعم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة واما الانبات فلا دلالة له
فى ذاته على البلوغ لان انبات الشعر فى الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من الكفار
ميسرا لعدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة فى شان الكفار وبقى فى شان المسلمين على الاصل
وهو الاحتلام او السن هذا دليل الشافعى ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل
على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقينى فنقول لا نسلم هذا والاستقراء ممنوع لانه يختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل
على هذا التفاوت انتهى واقول يتوجه عليه ان حصول التفاوت فى ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار فى البلوغ بالاحتلام فانه ايضا

قد يتقدم او يتأخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ باتفاق منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخير اخرى
لاينافى كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات فى زمان اقتضاء
ذلك المزاج وعلامة صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات
علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر فى الاصول وقال ابن حزم لا معنى لمن فرق
بين احكام الانبات فاباح سفك الدماء فى الاسرى خاصة وجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا فى غير ذلك لان من المحال ان
يكون رسول الله صلعم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهى النبى عن قتلهم ومن المحال
ان يكون انسان واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ معا فى وقت واحد انتهى قال المصنف رفع الله ط ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ
غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن فى السن وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف فى ماله
قبل بلوغ بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف فى ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضى للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعى ان الحجر لا ينفك عن الصبى اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا يفيد فك الحجر وان بلغ
ما بلغ من السن ومذهب ابى حنيفة ان الصبى اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه انفا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله فان
انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم فابو حنيفة قدر الايناس بالزمان وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن
ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنى عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففى هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم فى ضعف هذا
المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه رشدا ما فى سن خمس وعشرين فيدفع فيه اموالهم ثم بعد خمس وعشرين سنة
يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابى حنيفة فان هذه السن مظنة الرشد فيدور الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده
انتهى واقول جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال له هبك انه كما تقول فكان ماذا وقد فرق الله
تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا فى احكام ما لهما ففى اى عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد له من اثنى عشر عاما ولابنه كذلك
فهذه اربعة وعشرين عاما وايضا فبعد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة او الى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى
اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص فى التذكرة بان الاية لا دلالة فيها
وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضى الحكم ولا اصل له فى الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن لم يكن
هذا السن فان المراة تكون جدة لاحدى وعشرين انتهى قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت
المراة رشيدة دفع اليها مالها وان لم تكن لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج لم يدفع
اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان يتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع الرشيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه المسئلة ما رايناها فى كتبهم
وما النا به علم ولعله من مفترياته وان صح فلعله للامر بطاعة المراة للزوج فى كل شئ انتهى واقول لم يذكر فى الوقاية والينابيع مذهب
ابى حنيفة فى حكم المراة الرشيدة اصلا وانما الذى نسبه المص اليه قد نسب مثله فى الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه لا يدفع
اليها حتى تنكح وتلد او فى رواية حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان انستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب
بدل مالكا بابى حنيفة تطرقا الى التشنيع او وقع التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المص قدس سره فى التذكرة حيث قال
وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى يتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد
على الثلث الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا الا ان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنها الحجر كالصغيرة اذا كان للاب

اجبارها على النكاح كانت ولاية المال لغيرها ثم اجاب قس بقوله ونحن نمنع اجبارها على النكاح بل متى بلغت رشيدة كان امرها في النكاح
وغيره اليها على ما سياتي ان شاء الله تعم سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا يقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب او بمباشرتها
بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشرا وغيرهما
فانه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والملخص انه لم يرد الناصب بنسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد له منسوبا الى مالك
ولجدهم كالحلقة المعزلة كما اعترف به في خاتمة كلامه المباحث الكلامية فالانكار بارد والتوجيه ابرد والموجه ابرد من الكل والكل
ظاهر على ان عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع
منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في ساير المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان
حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه لما قدم الكاشاني الى دمشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة فقال
لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسايل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان
فلم يزل كذلك حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل
السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه روى عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله
من عند نفسنا انما كان قولا قال له اولا ثم انتقل عنه ولم نفهمها انتهى قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الصبي
اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذره وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله
تعم فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هواي مغلوبا على عقله وقوله تعم ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم وقال الله تعم ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع بالمنع من التصرف
وقال عم اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى وقال الناصب خفضه اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القا المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في معاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين و
الدين انفك عنه الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعدا نفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث
وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه
فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس
والنصوص لا يدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل يدل على وجوب المنع عن التبذير انتهى واقول اذا اعترف الناصب بدلالة
النصوص على وجوب المنع من التبذير ثم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير انما يوثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص
سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى ففيما ذكره
الناصب اغماض عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بلا طايل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع
الصحابة وقد وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث اوجب انتزاع
المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه اولا حفظ المال لان الصبي ولد لم يتلف المال فانه غير مامون عليه لامكان صدور الاتلاف
عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه اولى ثم قال قال ابو حنيفة ونفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف
فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع
اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس ابلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف في المال بغير اذن سيده
انتهى قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار وقد خالف
قوله تعم والصلح خير وقوله عم الصلح جايز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز

الصلح

الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله
تعم والصلح خير وكذا الصلح في الحديث انتهى اقول ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا
مثلا فصالحه المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور
ان ما يرتفع احد قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه
ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة مسخ لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة
على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال غيره ونحن نمنع بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه
وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما هاهنا ولان مبنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على
قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على غيره دينا او عينا فينكر المدعى
عليه فيصالحه على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب الظاهر
واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعض
ما عليه في الواقع او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا او دينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال
اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلا لان هذا
اكل مال بالباطل وانما صالح المحق للمبطل دفعا لدعواه الكاذبة كما مر وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا
يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة يجوزها كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له
من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه
صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فيصح الصلح على اسقاطها ومثله ما لو توجهت الدعوى بالتهمة حيث يتوجه اليمين على المنكر
ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها وان الله
تعالى لم يرد قط كل صلح فان امرأة لو صالحت على اباحة فرجها او فرج امرأته على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او عقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلحا جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة
تصحيح الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى واقول فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج
ونحوها مما اخرجه النص والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد
البحث عن سائر المخصصات بان يصح دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى
كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من
الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا يندفع ما ذكره من لزوم اللوازم الباطلة فانها انما تظهر بعد البحث خروجها عن هذا
العام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة
فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع الا باذن الشريك ولا ان يتد فيه
وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما اكذبه في نقل المذهب وما
اجرأه على الكذب انتهى واقول نعم ما نسبه المصنف الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب فقد نسبه صاحب الينابيع الى مالك
واحمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال ولو منع
على الاظهر قيل ومذهبهما اي مذهب مالك واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله عليه السلام لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة

على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله صلعم لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا
عن قلم الناسخ او عمدا من الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع لعدم مطابقة النقل ويغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض
المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح
ان مالكا منهم الملك فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حايط ودولاب او غير ذلك وقال الشافعي
ومالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه
العمارة وقال عليه السلام الناس يتسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد
الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضاره او اعسار او غيرهما
ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع اذا اعاد على الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له هذا مذهب الشافعي ولم اعلم
من اين له هذا الكذب في الفقه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى واقول نعم قال صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة
الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة ولربما يتضرر به قيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة وفرق بانه لزم عندالا تقادم
انتهى فالحال في هذه المسألة نقلا وتوجيها كحال سابقتها تامل قال رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الضمان ناقل
للدين وان المضمون عنه بريء وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام
لما ضمن الدرهمين عن الميت جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين
من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون
عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة الضامن ومن الاصل جميعا ومطالبة
ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما بريء الاصيل بريء الضامن وضامن الضامن ولو بريء الضامن لم يبرأ
الاصيل وبريء ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين لذمة الاصل فلو بريء ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث
ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فالاداء برأ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما يتحقق بالاداء
وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى واقول جميع المقدمات التي نسبها الناصب الى الشافعي دعاوي مجردة
مطالب ببيانها من العقل او النقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على
براءة ذمته بالضمان الخ ففيه ان الرهان في قوله صلعم كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول
الراوي لما ضمن الدرهمين عن الميت فانه لو كان هناك مرهون لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث
ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس فيه ذكر فكاك رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتاده
قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان الضمان المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه وخالفا في ذلك قوله
عم والميت منهما بريء ولو كان الدين باقيا لم يبق فايدة في الضمان عن الميت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
المتبرع من غير اذن الاصل ليس له الرجوع ولئن صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكرنا ان المراد براءته
بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى واقول ان تمام حديث ابي قتاده
كما ذكره المص في المسألة السابقة صريح في انه عليه السلام على البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع
لمخالفة النص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف

في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله عليه السلام الزعيم غارم وهو عام انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جايزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استجمع مال الجعل بعد اللزوم شرايط
صحة الضمان عنه واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت المدعى نعم به صحة الضمان
مطلقا وبها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى واقول ورود الاية فيما ذكره ممنوع ولو سلم فلا عبرة
بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم
فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى ولعدم القايل بالفرق فيثبت المدعى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية
الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفه منه وهو مخالف للمعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط
الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال عم الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع وكيل في قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبة بالمال لانه ماله
في الحقيقة فله الطلب وعند ابي حنيفه ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة حق المباشر ولا يلزم منه
عدم تسلط الموكل على ماله لان له المطالبة من الوكيل والتسلط يحصل بجواز المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى
واقول يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفه من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه
لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله عن غير الوكيل عدم تسلط على ماله فمبني على عدم تحصيله بمعنى التسلط او على تسلط ابليس
عليه يقلبه كيف شاء قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع بنقد البلد
بثمن المثل وقال ابو حنيفه لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا للملك وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر
ولا اضرار في الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسألة ان ابا حنيفه ذهب الى ان الموكل اذا وكل
الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف يشاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفريط قد جره الى نفسه كالو باع هو بنفسه
شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره هو الى نفسه فلا ضرر ولا اضرار في الاسلام انتهى اقول قد سبق
منا ايضا الكلام على ذكره في بيان هذه المسألة ونزيد على ذلك ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من دليل
قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفه انه يجوز وقد خالف
في ذلك العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع الملك وهو منتف عن الوكيل
قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا
في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفه فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل
في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى واقول ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصود فان
النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مبهما فيأتي
بالابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه خارج
عن المبحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا وكل في الشراء
فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب
الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا
من مذهب ابي حنيفه ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكره ان العقل يقتضي استصحاب

شرح الملك حتى يزيله بسبب ناقل هٰهنا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة
فلا يحتاج الى ناقل انتهى اقول لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع وقبوله انما وقع للغير فوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير دونه
علما بالقصد كما لو اشترى الاب والوصي للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ويلزمه ايضا انعتاق اب الوكيل
ونحوه ممن يعتق عليه لو اشتراه الوكيل ولم يقل به احد وقال الملص قدس سره في بعض مصنفاته اوردت ذلك على بعض الحنفية فاجاب
بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته بانه لم يرجح الانتقال في الزمن الثاني الى الموكل دون العتق
فلم يجب بشيء والحق كما قاله بعض مشايخنا المتاخرين رحمهم الله نعم انه لو انتقل الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب
باعترافهم وله نظاير كثيرة انتهى ولما ما ذكره الناصب من ان الوكيل ليس مستقلا بالملك الخ فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال هٰهنا
الا انه ناب عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاي حاجة في مثل هذا الى الناقل سيما اذا صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني
وهل هذا الا مثل ان يظن ان الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى الموكل مع ظهور بطلانه وايضا لا معنى للحقيقة
في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته
كك ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل
ويصح البيع وعنده ان المسلم لا يملك الخمر انما تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك
النقل المتواتر من القران والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال عم ان الله اذا حرم شيئا
حرم ثمنه ولعن رسول الله صلعم في الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جايز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام الى
لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى واقول كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة
يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل
المسلم للذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ونعم ما قال ابن حزم من ان هذه المسألة عن ابي حنيفة من شنعه
الذي نعوذ بالله منها انتهى هذا وقد دمرنا على ذكره الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى
فانه يضلك عن السبيل قال المصنف رفع الله درجته كك ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك الصحيح وقال ابو حنيفة
يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكما لا يجوز ان
يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان يكون تجارة
عن تراض منكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع
موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيمكن انصرافه الى الصحيح هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل
ينصرف الى الوكالة المطلقة العضولية فيملك الصحيح انتهى واقول كلام الناصب هٰهنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى
على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا الى التعرض لمقدماته بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته كك
ذهبت الامامية الى انه لا يصلح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقوله
قد خالف قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم ان لا يكون لكلامه حكم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتاتى من الصبي لقصور في عقله وذهب
ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذن له الولي والعبد الذي اذن له المولى واذا كل الحر

البالغ او الماذون صبيا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان الصبي العاقل لا يكلف بما داما
اتلفه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى واقول معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف مما دام اتلفه فقط
وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم
بما ذكر افترا عليه وانما الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه من الهداية وغيرها انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في
البيع والشرا وغير ذلك اذا كان يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه
وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي
اكثر من فلان الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله وسلم اقرار
العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا يقع لاغيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار
بالمجهول ويجب التفسير اذا استفسر ولو قال له مال عظيم او كبير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان
لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقارير يجب اتباع الصيغة و
لما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الادا ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره
جائز على نفسه واقراره مجهول فيجوز على نفسه بمقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى واقول ان المصنف رفع الله درجته
فرض المسئلة هاهنا فيما قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المص فيها في التذكرة حيث قال لو قال لزيد على اكثر
من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد بانه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك
او يريد ان مال زيد على حلال ومال فلان حرام والقليل من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب هاهنا غير دافع لكلام
المص اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد به يجب اتباع لفظ الصيغة دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب
اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المعتبرة به فلا ريب ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال
فيلزمه بمقتضاه اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا قال المص رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال له
على الف ودرهم والف وعبد يرجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف اليه ان كان المعطوف عليه من غير المكيل
والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك العقل والعرف و
اللغة فانهم عطفوا المخالف على المماثل ولم يعرفوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف هو بينهما انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف
عليه فيهما حينئذ يكون منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل
في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل
المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم
عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للعرف ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعل تفسيرا
باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى واقول تحقيق المسئلة على ما قصده المصنف قدس سره انه اذا اقر احد باعداد
مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتميز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة
فان كان التميز متوسطا بينهما لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تاخر عنها فالاصل يقتضي
اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك ايضا و
المثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس

[illegible]

مستقل معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضى تفسيره وقد يخالفه العرف ويدل على عوده الى الجميع كما قال الهداية وخمسة وعشرون
درهما او الف ومائة درهم والف وثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد
احد تمييز كل عدد منها عده مطولا مهذارا هذا واما ما ذكره الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا انضباط له في الشرع
افترا على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العددى كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني بحسب الواقع الظاهر على كل احد فكيف
يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفي الذى يستحيل تغييره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل
وايضا في جعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب لما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا
تفسيريا للمعطوف عليه وايضا لا محصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف
يجعل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واهٍ جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه اذا كان
المسئلة على ما قرره من قوله على الف درهم والف وعبد فتوجه ما ذكرنا وان كان قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه
مسئلة الوقاية فيتوجه عليه حينئذ انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح قول ابى حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف
عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا وانى لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس المكيل او الموزون
او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم به فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب
المقتضية للتفسير فلا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذى دونه خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع
جعل ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد الشرع الذى شرعه ابو حنيفة او الشافعى من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا
قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان
قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام
العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يصح اقرار المريض في مرض الموت في
النكاح والطلاق والدين والعين الاجنبى والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم
الوصية فلا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز
الاقرار الذى هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكر من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا
عدم القبول بفقدان اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه وكيف يتصور مخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء فكذلك
في المريض انتهى اقول جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل
فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيز للوارث الا ببينة
لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك انه قال ان اقر لوارث بان لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره
له كالاجنبى وبالجملة خلافهم مقصور في الوارث دون الاجنبى فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على زعم
انف الناصب الذى في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل
كما افاده المصنف الجليل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا القصاص
وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عم اقرار
العقلاء على انفسهم جايز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جايز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان اقرار العبد بالعقوبة وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة

يقبل في القطع دون المال الا ان يصدق السيد او يقوم بينة و يتعلق برقبته و بدين معاملة يتعلق بذمته و دليل قبول اقراره
بما يوجب الحد والقصاص لان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيواخذ به وما استدل به فهو من الغرايب
لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله صلعم اقرار العقلاء على انفسهم جايز وهو يقول بعدم الجواز والعبد
عاقل فيواخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى واقول ما ذكره من استدلال الشافعي بان مقتضى الاقرار المواخذة مردود بان
وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضى بصيغة الفاعل كذلك يتوقف على رفع المانع ودليل المص مانع من
قبول اقرار العبد ومواخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمواخذة في الجملة لا في الحال المتعلق حق السيد به لا انه
يواخذ مطلقا ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحد
ولا مخالفة له لمطلوبه وانما الذي يتراءى مخالفا منطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته قوله صلعم بانفسهم وان اقتضى ان يكون اقرار
العبد على نفسه جايزا ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس
ما اخترعه الناصب لهم عن الدليل العليل بل استند وافي ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة تقبل عليه فالاقرار اولى
اجيب بمنع استناد القطع على اقراره بجواز اقترانه بتصديق المولى والفرق بين الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بغير المانع من تعوده
بخلاف البينة فافهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الاحد
لفلان على درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس
من تكرار الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد
دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني فالمواخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول
انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي
يفيد المعنى الجديد يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل
في مثل قولنا جاءني زيد زيد يجيء بجليه وكذا في ساير ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد
ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب
الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول يجامع التاسيس ايضا بان يكون فايدة
التكرار والاعادة استماع للمقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس آخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى اعمال النوع
اخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض
بذلك الاصل الاصيل فظهر ان في اصلهم خطاء قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثامن في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع المودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن
وقال ابو حنيفة او دعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وقال النبي صم اد الامانة الى من ايتمنك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع ان اودع الوديعة
عند غيره بلا عذر وازال يده وقطع عنها ضمن سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي او قاض واما دليل مالك على
ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو باجنبي فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع
عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في الاداء انتهى واقول
ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها وكانت كالخادم الناظر فيما دخل تحت يد زوجها من الاموال
والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة

عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب وسكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج
الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يخصها من الاموال فهذه الصورة تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من
الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند
المسودة ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه
حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك
فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق بين ان
يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك لعموم الدليل في الجميع وقال مالك له
ان يودع زوجته وقال ابو العباس بن شريح من الشافعية اذا استعان بزوجته او خادمته في حفظ الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان
عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولد ووالد وزوجة وعبده ولا ضمان عليه بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن
يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته على غيره فضمنها
كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة النزاع انتهى قال
قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به الى المالك وقال ابو حنيفة
لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف
والسقي فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف
من ماله كما لو امره به فان دفعه اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع شرط الرجوع او اطلق وان شرط
التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك بل اطلق رجعه او وكيله ليسترتها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع
جزءا منه او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه ١
لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى
الوكيل او القاضي او بيع جزء منه او اجارته انتهى اقول لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا لا لتشريك امام الشافعي مع ابي حنيفة
في بعض المقدمات السخيفة لان المص قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي
والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا
فلغو من الكلام او يوجب ان يكون النزاع الممتد بينه وبين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظا وهو بعيد جدا كما لا يخفى
مع ان ما ذكره من احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي
يقوم مقام نفسه تامل قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك
ان خلطها بالدون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي فهو ههنا متعد قطعا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك
ان الخلط بالمثل او الاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان والله اعلم انتهى اقول محصل كلام المص قدس سره
ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زواله واستدل
عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة
لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالجيد والمساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة تصرفا غير

مشروع وتعيبها بالمزج المقتضى للشركة المفضى الى المخاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في
ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال مسيئا للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة
والاشتباه كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا الشخص يعد تقصيرا وايضا انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل
الذي نسبه الناصب الجاهل الى مالك لا يقوم معارضا بشيء من ذلك فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تعدى
في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ وقد تقدم
بيان الغلط فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع المجدد ودليل
ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى واقول الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل قد اخترعه من عند نفسه
ووزانه وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده وانما الذي
استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة وهو ماسك لها بامر صاحبها فلم يكن ضامنا لها كما لو لم يخرجها واورد عليه المصنف في
التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم نقض على ابي حنيفة بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة
وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول
قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى مالك فلعل للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته
انتهى واقول الترديد بقوله ان صح كسائر ترديداته مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهبه اي مذهب مالك ولداه اي لدى
احمد في رواية في قطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لانه تغير وهتك الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من
الدليل ان الوهن في الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء
من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته فافسد زرعه او بان ضرب الحمار برجله ضربا مولما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك
الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى القاضي وبمجرد ذلك راجلا في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة
هذا الفتوى والاستدلال البالغ في الهذر لا يليق الا بمن هو ابلد من الحمار قال المص قدس سره في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه
اذا جنى على عين ما اتلف غرض صاحبها فيها كان على الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو
اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجني عليه واما غرض المالك فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار با
غراض الملاك فان وطي جارية الابن التحريم المؤبد عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب
كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقد قال
ايضا لو اجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب
العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق
فيها لحقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما تنشأ من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته
بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذ حال بين
صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه من حقه بامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يعطى كل ذي حق
حقه وكراء متاعه من حقه ففرض على مانعه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفا

فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل لتحصيلها ولو استاجر عينا لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت
الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة
المصنف العقلي ولا النقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه اثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة
تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد
فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر
فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل
فان الفاسد وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب
دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع والفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى واقول هذا من الجملات
الظهر بطلانا من اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المصنف قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه
ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا الا انه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا
يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح
عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث
بريرة وهذا احتجاج فاسد ونبرأ الى الله ممن نسب الى رسول الله صلعم انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج
بعضهم بان البايع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله لم يأذن الله فيه فليجيز وا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده
وامته وهذه ملاعب وضلال لاخفاء به قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام
وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في
حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذا ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى واقول تحقق الكل بدون
الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله بالام ودخوله في الكل ويدل
على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب
الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي رمت الريح الثوب في منزله ليس متملكا له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا
الغاصب متملك لما تولد حايل بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك يقينا فعليه ان يعتدي
بمثل ما اعتدى انتهى وقال المصنف في التذكرة وقال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة تضمن بما تضمن به ساير الامانات خاصة الا ان يطالب
بها فيمتنع من ادائها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعل المحرم لانه يبتني على وجوب الزوائد في يده ووجودها
ليس بفعل محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوايد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع فيقصد انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم
لم يقطع وان قطع لم يغرم وخالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق
بين القطع واخذ المال ان ثبت ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة
انه لو لم يؤد المال يقطع انتهى واقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ممنوع وعنده يات الرجل

لايروح

لا يروج الا على من انسلخ عن فطرة الانسانية قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة
لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل على بل وجوب الانتصاف
والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يقول الاستيلاء
الذي يتحقق به الغصب لا يتمكن في حق العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها جايز ولا يمكن فيه ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان
الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى واقول لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور و
الوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو عبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتقد
باذن المحوي وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كاتخاذ العابر ذلك العقار مسلكا للدخول عما له في جنبه من ملكه و
الوقوف الذي يمنع عن الحرث ويفسد الزرع فهما مما يعدان استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان
المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو
لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن ههنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد
عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا ويزعجه باخراجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير قويا و
المالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء اذا تحقق الاستيلاء
بحصول اليد والاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه
فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث اضمحلت يده فالمستحب كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء
الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ممنوع وما استدل عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص و
قد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب وهذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما
وقد روينا من طريق البخاري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة
في سبع ارضين فصح ان الارض تؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده
شرعا وعرفا مراعاة لحال الخليفة الذي غصب فدكا عن فاطمة عم ويشكل بانهم لو سموا الخليفة غاصبا قال لعن الله قال من غصب فدكا يفزعون
ويهيمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال نرى هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال
ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين دفع الثوب اليه ومطالبته بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمته وما زاد الصبغ اليه
وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان
العقل قاض بوجوب المقاصة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي عليه السلام قال الناس مسلطون على اموالهم
فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش
ان نقص وان لم يكن فان لم يزد قيمته فلا شيء للغاصب وان نقص غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما
ببيع حقه ولو اراده المالك اجبر الغاصب على الموافقة ولو اراد الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ فالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي
فلا بد من الهبة هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا
التسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره
فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اخذ المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان والله اعلم

ازعاج از جای برکندن
مراح

فاقول نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل لكن مقتبسا لذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية
العدل في هذه المسئلة الى الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب
بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه
لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما بقي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص الائمة واما الفرق الذي
ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان لا المحل
وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر واي دليل على اتحاد حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب
فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر فلا يكون اخذ
احد الامرين اللذين لا يكون احدهما في البعد عن الاخر بهذه المرتبة في حكم اخذ الاخر مع ان العقل ربما يحكم باولوية انعكاس القضية
كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع فتوى ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه
سيما في زمن بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد وكذا في اعراب الحجاز وبر العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من
الفرق شيء مخترع من عند نفسه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغيير
الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال عنها الاسم والمنفعة المقصودة لفعله ملكها فلو دخل لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى
فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحين وقتاله عليه فان قتل اللص المالك
فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال عليه السلام على اليد ما اخذت
حتى تؤدي وقال عليه السلم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزيادة في
المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة
وقصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشيها فلا حق للغاصب فيها
ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع ارش البعض ان نقص والا فان رضي المالك به لم يكن للغاصب الرد الى ما كان وان الزم ان امكن
ولزم ارش النقص ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى اللذين يملكهما السارق فان الدفع
عن العمل غير مشروع فانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى واقول كفى في ثبوت كون ما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصنف حيث قال وللحنفيين
ههنا اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجده وقد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه
كما هو وما نقصه القطع وبين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس
عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين
اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم او جارك او اكل غنمه واستحلال شيء
وقد اشع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا على زعمه واذبح غنمه واطبخها او اغصب حنطة واطحنها وكل ذلك حلالا طيبا
وليس عليك الا قيمة ما اخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه عن ان ناكل اموالنا بالباطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله
ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وما يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب قطع من شقة فانه لصاحب
الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون بان يقولوا
ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المراة التي دعت رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم الى طعام ولا دلالة للاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا فسنا هنا على العبد يموت فيضمن قيمته ملنا

هذا عليهم لا لهم لان الميت لا يتملكه الغاصب شيء ثم لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون
في الرحى والدابة اللذين يملكهما السارق الخ لغو محض اذ بعد فرض صحة ما نقل المص عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة
والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في السخافة
نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص فنحته ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه ح عن عمل لفه على راسه غير مشروع
لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه من
التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر
لظهور ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل
فهو مسلم لكن ليس تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صايلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة
واردة لا مدفع لها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه
ردها على الكمال وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها خاصة ردها وان كان البناء طرفها ولا يمكن
ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما تقدم وقال عليه السلام ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا
من اخذ عينا من احد فليردها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء ان اجبر عليه
البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم ينقص فان نقصت بحيث لو اخرجت فلا قيمة لها فهي كالمتلف هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب
اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فليس له اجباره بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب
البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم التخريب انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه قد اعترف
في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي
بانه ان نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة
فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فحسب يصير خروجا عن محل النزاع نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص
في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور ولو سلم فاي دليل يدل على انه اذا كان
البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المواخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب الخشبة وادراجها في
البناء تعديا لا لان البناء تعد حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل
المص في التذكرة عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه فيستقر بملكها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده
ثم اجاب بان الفرق ان الخيط لا يشبه المتنازع اذا كان يخاف من قلعه لانه ليس له مدة ولان حاجته اليه لذلك تبيح غصبه ابتداء والبناء بخلافه
انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطاير فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة
لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص الطير وهيجه ضمن وان لم يهيج فان طار في الحال ضمن وان وقف
قليلا ثم طار لم يضمن واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فكانه صورة عدم التهيج ولا يحكم بالضمان لعدم الطيران بسببه ولا يعد الفتح سببا
والاعتداء عنده هو التهيج لا نفس الفتح فلا يخالف النقل انتهى واقول من البين ان حل الدابة خصوصا اذا طال عليه الربط وفتح قفص
الطاير سيما اذا كان في اوايل حبسه في القفص سبب تام للانفلات والطيران فالتقييد بالتهيج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على اطلاقه
وعدم عد ابي حنيفة الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط الحكم ابواب الهداية وانما عند بان الرحل فلا يصير حجة على غيره

انما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي
ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام فيما خالفوا فيه في المقام هنا ما ذكره المص قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا
عن طاير فطار او حل دابة فذهبت فان كان قد هيج الطاير والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج واتلفه على الكر
وان لم يهيجهما ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير في الحال من غير توقف او يقف فان طار في الحال او هربت عقيب الحل بلا فصل ضمن
ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وتهييجه ولان الطاير يتنفر ممن قرب
منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقتان اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال
ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتنفر عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح السبب الى
تضييعه فيتقدم مباشرة الطاير واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل
على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطاير من غير
اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطاير ولم يطر في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحل
ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجهما ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه
وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بيرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين واظهرهما القطع
بنفي الضمان وبه ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب وخصوصا للطاير
الدابة قصد اختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كالو حفر بيرا فالقى عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة
حصلت ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطاير واهاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان
فان للنار فعلا لكن لما لم يكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه لان الطاير وساير الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا
ازيل المانع ذهب بطبعه فكان ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد مجنون فذهب او اسير
فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي ههنا ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه قال عدة اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا
واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار ويروى عن ابي حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى قال
المصنف رفع الله درجته ٦٣ ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده
على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف
قوله تعم فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وجزاء سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسلط على الغير بغير موجب ويأتي وجه يتسلط
المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما له سراية تزداد الى الهلاك
الكلي لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي و
المتقوم بالمتقوم ولو عض الطعام في يده لطول المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فللنظر الى تسليط
المالك لاختيار ما هو انفع له وهنا اعتبار بالمثل لان المراد بالمثلية عدم التجاوز الى حد يجر الى الظلم وليس في التخيير هنا الاعتدا
انتهى ماقول لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك بغير عوض وارش خال عن الاعتدا بالمثل وان لم يكن بالنظر
الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة كذلك والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم
الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله وليس في التخيير هنا الاعتدا
هو ما دل عليه قوله تعم فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه ليس في التخيير بين الامساك

نقول استبد بالطلب اذا عزيمة
مصح

والرد والاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهنا اعتداء بالمثل
الخ فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها بالولادة فعليه
ردها ورد الولد وارش النقص وقال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواه او زاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف المعقول
والمنقول على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطى الغاصب او المشترى المبرى منه محبلا فان
كان عالما بالتحريم فالولد رقيق غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع رقيقا بالاجنابة والا فلا ولو نقصت بالوضع
وجب ارش النقص واما ابا حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعده
اعتداء انتهى واقول جوابه ان ابا حنيفة اى جعل يجعل في دين الله تعم مثل هذه الجعالات مع ان صريح العقل والنقل يابى عن
اعتبار مثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك البايع ومع انه يسلم انه
ان لم يكن في الام نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل
ولكل منهما بدل الالف بناء على ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو غصب انسان دراهم او غيرها من جماعة من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وارتفع التميز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ
ان رد الى الكل وان ردها الى البعض لزم المدفوع اليه ان يقسم المأخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل عن ابي حنيفة
فقد بناه على ان التغيير علة عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل
منحرف عن سواء السبيل فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال
ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل لانه من توابع العمل وربما يكون
الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى اقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال وعند ابي حنيفة له
ان يبيع ويشترى نسيئة ويوكل بلا اذن ان يقصد بها الاسترباح واما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يفتى باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسيئة
يجب الاشهاد وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجراة على الفتوى بالجواز
مطلقا واستدل بعضهم عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان الاذن في التجارة للمضارب يتصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة
التجار ولانه يقصد به الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على
حاجة الموكل الى الثمن ناجزة فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل التاسع في الاستيجارة
وفيه مسايل الاول ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع و
اجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى بها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعم وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عليه
السلام على اليد ما اخذت حتى تودى والعقل اوجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجر المثل
في الزيادة للتعدى وان صح ما روى عن ابي حنيفة فلعله لاستقرار حكم التصرف والنصوص ليست حجة عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء
انتهى واقول ما تكلف في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كالريح في الظلام وليس لابي حنيفة
للمسكين عنه خبر اصلا وانما بعنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الاستيجار الى اى وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة

وله قول آخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة مجهولة كالحصاد والدياس بطلب ولا ضبط لمدة
الاجارة ولا يقدر بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان لا يزيد على مدة يمتنع بقاء
ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما اكذبه في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجازيه انتهى واقول القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية
مذكور في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلثة اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور
الاصحاب انه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز
اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره راى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم
او الجديد بدعوى انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون ذلك قول الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل
الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال
واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع
اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنتين وعنده المساقات
والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم يخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا
تدعو الى اكثر من سنة لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة وتتكرر فيها
الزرع والثمار والمنافع تتكرر بتكررها والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتنح
طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه يجوز الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه
المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني
القطع بالقول الثاني وحمل القولين بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت
ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا فلا يوجر
العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة توجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال
بعضهم يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث
لا يبقى اليها العين في الغالب اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك العارض فهو كانهدام الدار ونحوه في المدة فحصل من هنا
الترتيب اربعة اقوال الاول التقدير بسنة الثاني بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير
من كل وجه وكل هذه تخمينات لا وجه لها مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج
فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يتزوج امته ويملكه منفعة
بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يقال في النكاح لا يجوز تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح
في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا يختلفان في التقدير بمعنى آخر وهو ان الاجارة يسقط الاجرة فيها
على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان
الكثيرة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما
اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه

انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والفرق بين
ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب اصلا ولا قول تابع نعلمه ولا قياس ولا راى له وجه يعقل والمخلوق
لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها واما ان عقدت الاجارة الى مدة يوقن انه لا يعيش ان يعمرها احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء المؤجر دونها
فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه او يشتري
وإجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا
على ان يتخذها مسجدا يصلى فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة
لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة معينة او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب لمطالعة
والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر ولا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا
وفي جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى اقول قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه في ذكرهما كذلك والظاهر انه
انما سكت لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصلح ان يوكل في بيع شيء بعينه
لان ذلك يتعذر عليه فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو ممنوع فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون
الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في
منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلى فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به
المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع
فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا واما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان
مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة لما
ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه
المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان
تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا
يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم المؤجر انه يفعل ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه
واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة فانه
انه لم يشترط لانه لا يستاجر لذلك لفعل مطلوب وكان كما لو استاجر امرأة للخدمة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر
رجلا لينقل له الخمر الى موضع بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث لعن ناقلها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار
يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح او يجوز في فعل المعصية فذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد
وذهب ابو حنيفة الى جوازه ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد لا العمل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى اقول قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة
الاستيجار بفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لا ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه
ذلك في هذه المسئلة ولا تاويل اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم

فلم يصح كالزنا وعدم التعيين لا يمنع عن الفعل فيجوز فذلك غير جائز قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة
لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاهل خيبر
بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة فلعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة
لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء الاباحة وانما دليل على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه
قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه ممنوع فان الثمر يخرج وان لم يعلم واعترض على حديث معاملته صلى الله عليه وآله وسلم
مع اهل الخيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولانه صلى الله عليه وسلم ملك اراضيهم ولهذا قال لعمر حبس الارض وسبل الثمر وانه اجلاهم عنها قال ابن عباس لما ساقى
النبي صلعم خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل فاعطوناه نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وفقه المقام ما ذكره المصنف قدس سره في
التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر عليه السلام وعلى ابائه
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عامل اهل الخيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي عليه الصلوة والسلام ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث
والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام ان
اباه الباقر عم حدثه ان رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الصادق عليه السلام
قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا بأس ولان
الحاجة قد تدعوا اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ونمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه
فهو كالمضاربة ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم
قد جوز الشارع العقد في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه
او المختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال نص وخرق اجماع بقياس نص آخر فلا سبيل اليه انتهى قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف
العقل الدال على اصالة الجواز وقوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من التمر والعنب
ويتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا وتخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع وضع الخلاف انتهى واقول الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق
مع تجويز الشرع رافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما
بالعمل فيه وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله صلى الله عليه وآله وسلم المؤمنون عند شروطهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت
ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشريك فيجب تنبيها

مساقاة تيمار وتعهد كردن درخت بشركت دادن وعوى حراج

اجرة له كسایر الشركاء بخلاف ما اذا كان موسوما بعمل الحایط فانه من تتمه ما یجب على المالك وحصته معینة انتهى واقول
الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز مطلقا وهو مذهب الامامیة ونص علیه الشافعي على ما في التذكرة والثانی
عدم الجواز مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه بمنزلة ما لو شرطان يعمل معه المالك
فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن من سيده
لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب
المال تابعا لعمل على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كما في التذكرة والثالث ما نسبه
المص ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القايل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره
الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالته على انه يعتبر في الشريك عدم علمه بعمل الحایط
وفيه ما فيه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة
ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي عليه الصلوة والسلام عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من
ثمر او زرع وروى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة
وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان والدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل
لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز الزراعة والمخابرة لانه لم يثبت منهما شيء وذهب النواوي ومن تابعه من
الشاميين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد ورد احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون
الجواز والفتوى اليوم على الجواز لوقوع الضرورة فلعل مالك وابو حنيفة رجحا الاحاديث الدالة على المنع انتهى واقول قول الناصب كلتاهما
باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل
وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة
على نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك لكن فعله عليه السلام في خيبر هو الناسخ لمضمونها ويدل على ذلك روايات رواها
ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلعم على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض ظهر عليها
لله ولرسوله وللمسلمين فسالوه صلى الله عليه وآله وسلم ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم نقركم بها على ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم فهذا انه آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى ان مات
كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء
الارض ببعض ما يخرج منها ومن جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي
المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح ولولا انه قد صح لقلنا ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه
قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه آخر عمله فصح انه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه
وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسب اذ لم يات شيء ينسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فلنجيز اعطاها بالنصف ولنمنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه انما اباح
عليه السلام اعطاها بالنصف لهم والنصف للمسلمين وله عليه السلام فضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك
من الاجزاء مما دون النصف داخل في النصف فقد اعطاها بالربع وبزيادة وبالثلث وبزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو
صريح فيما ذكرناه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة

ما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جائز عند علمائنا اجمع وبه قال علي عليه السلام وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن
ياسر وآل علي عليه السلام وآل ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري
وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر
عليه السلام ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي عليه السلام قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء
بالبذر من عنده فله الشطر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا ولما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عامل اهل
خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر الباقر عليه السلام عامل رسول الله صلى الله
عليه وآله اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح وعمل به رسول
الله صلعم حتى مات ثم خلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بعده
ومن طريق الخاصة ما رواه محمد بن الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق عليه السلام في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله صلعم اعطى
خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم
نصف الثمرة وآخذه فقالوا بهذا قامت السماوات والارض وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عليه السلام عن المزارعة
فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشرط وكذلك قبل رسول الله صلعم خيبر اتوه فاعطاهم اياها على
ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمار بعث عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل
بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السماوات
والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام لا باس في المزارعة بالثلث والربع والخمس وعن اسمعيل
بن الفضل عن الصادق عليه السلام قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل
الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ولان هذا اصل يتميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه
كالمضاربة والمساقات واذا كانت الارض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي
عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في
الارض البيضاء لما روى رافع بن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول
الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من كانت له ارض فليزرعها او لا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة باسا حتى سمعت رافع بن خديج
يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث
والربع والنصف فقال النبي صلعم من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلعم
عن المخابرة قلت وما المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع والجواب لا حجة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال
يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار وقد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان كان هذا شانكم فلا تكروا
المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع تضمن النهي عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نسلم ذلك فانه
لا يجوز اجارة الارض بثلث ما يخرج منها او ربعه والنزاع انما هو في المزارعة وغير مندرجة في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على
الاجارة فلان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الآخر لئلا يتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة
جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على احاديثنا قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث
رافع ضروب قال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلعم رجلين

قد افتتنا فقال ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة
فانهم زعموا ان النبي صلعم نهى عنها فقال اني اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم ينه عنه
ولكن قال لان يمنح احدكم ارضه خير من ان يأخذ عليها خرجا معلوما ولان الحديث رافع منهما ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كرى
المزرعة على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع
ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الاخبار الواردة في شان خيبر فانها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها
وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية فلو سلم سلامته عن المطاعن وعدم قبوله للتاويل وقد تعذر
الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت يثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع
فان تاوله الشافعية بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قصة خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة
عليه بخلاف ما تاولناه فانه لدليل ولان ما ذكرناه اول العمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلام به دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه
مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة وعن الصحابة بروايها اليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى
الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا فساده والقياس تقتضيه فان العين
تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقات او نقول ارض فجازت المزارعة عليها كالارض
بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثرهما
الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطأ لان فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبي صلعم لا ينهى عن المنافع انما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه
المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض
بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو استاجر بالحنطة او الشعير ووصف وضبط كما في السلم صحت والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم
الانضباط لعدم الوصف انتهى واقول ان اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه ممنوع رد على ما نقله قبيل ذلك في تقدير
مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان مالك افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه
اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا مجال لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز
وقوله تعم واوفوا بالعقود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه
وما ضرره مثله او دونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين
كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى واقول قد جرت عادة الشافعيين والحنفيين والمالكين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم
انكروا معرفة ذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفه الا النحارير من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره
في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى بين متأخري الشافعية وقد نبه على ذلك
ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي بجواز بيع اللحم في الدين قول غريب لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر
في الحديث والاثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل العاشر في الهبات وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان
القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبض في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى قال الناصب

خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض
ورجع قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال على اذنه ورضا
انتهى اقول تحقيق كلام المص قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة
حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة
لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري
بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه اما هنا فانه غير مستحق عليه فلا يصح بدون اذنه وان قبضه
بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه
في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا
فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن
له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول يتضمنها الايجاب فانما القبول اثبته الشرع لا
الموجب والقبض لم يوجد في لفظه ولو وجد في لفظه لبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف
القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا للقبض فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه
في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر
ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والقول بردة قول النبي
صلى الله عليه وآله وسلم للوزان زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه
يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فيكون هبة المشاع جايزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع
ولا يتيسر في حصة الغير فلا يصح هبته ولما قوله ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة ان ذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى واقول
ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ممنوع لانه لا يمتنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك ناجز كالبيع
انما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيهما ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به
ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في امتناع قبض المجموع في احدهما
دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار في ما لا يقسم مع تخلف الحكم عنه عنده
فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلعم بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود
بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا اذ كان الرجحان احتياطا بحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فبقي ان يكون ذلك
هبة من جانب البايع الظاهر من حاله غالبا الغناء بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتأمل قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلى الله
عليه وآله وسلم حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوقف
لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت سلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض الواقف
ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث
يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى واقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد
هذا السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج ايقاعه ولزومه اليه مع ان الاصل في العقود اللزوم

كما لا يخفى

كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم
حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الموقوف عليه ان كان متشخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان يكون تمليكه ولو وقف على قبيلة لا ينحصر كالعلوية جاز
الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم وبعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه انتهى اقول قال النووي
في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة
كالعلوية وغيرها ممن لا ينحصر وفي صحة قولان كالوصية لهم الخ وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيل لا ينحصر جاز الاقتصار
على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسايل منثورة يتعلق بالباب
احدها الوقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلثة الخ فعلم ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه
على ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا
بان ذلك احد قول الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وايل ونحوهم صح عندنا لانا
وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة ولانها جهة قربة وجهة صحة تمليك فجاز الوقف كالمنحصر ولان من صح الوقف عليه اذا كان
محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول
الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف
القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على
اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف او وقفته لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفه
اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب
نفسه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة مسجد واذن فيه وصلى لم
يصر مسجدا الا ان يكون في بوات وتواة اذن في الذهن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفه على طريقته في عدم توقف العقود
على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة على رضاه اقول هذا الجواب رمي في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفه بما هو جدير بالطعن
والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفه القول بعدم توقف العقد على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا
في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم قال المصنف رفع الله درجته الفصل الحادي عشر
في المواريث وتوابعها وفيه مسايل ا ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات
الاخوة من الاب والعمة واولادها والخالة واولادها والخال واولاده والعم اخو الاب للام واولاده وبنات العمة واولادهن والجد ابو الام و
الجدة ام الاب ام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب ذكروه في كتبهم
وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفه ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن يأخذ بالرد عليهم فلو مات وترك
بنتا ومعتقة فالمال للبنت نصفه بالفرض والآخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك
مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفوا في توريث المولى معهم والباقي وفاق وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت
قرابة قال المال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالفا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد
البنت ولد للاجماع على ان عيسى عليه السلام ولد آدم ع وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال

على ابني هذا اي لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن عليه السلام بال في حجره صلعم فارادوا اخذه فقال ذلك وقال عليه السلام ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عني به الحسن عم وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال تعم وللرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال عليه السلام الخال وارث وروى ابو هريرة ان النبي عليه السلام ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح للفتوى به انه يرد الفاضل منهم عليهم ويورث ذوي الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية و مذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل الولاء لمن اعتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح عن بريده انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه الكبر من الخزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعم يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التحقيق والاشتقاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه و الحجب بينهما ثابت بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين هما ولدا رسول الله صلعم لانهما تولدا من فاطمة تولدت من رسول الله صلعم ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال و يرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لوراثتهم فلم يقدم مولى الولاء على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام فعلم ان توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى واقول ينبغي ان يعلم ان القرآن الكريم اشتمل على آيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والاية التي تليها واية الكلالة ولم تشتمل الايات على جميع الفرائض لكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة واكبر اصولهم واتمها ما سيأتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببها باينوا الفرق المشهورة الا انه ان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه ان شاء الله تعم واهل البيت ادرى بما في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا تمهد هذا فلنشر الى بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصله الرحمة وذلك لانهم ممن يتراحم به ويتعاطف تقول وصلتك رحم ومن اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى اخر ومنع هذا اللفظ فوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيلة بعيدة

اى وذكرنا فقط اولادنا فقط م

احدهما ذكرا والاخر الانثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم محتجا بان تحريم الاختين انما كان لا يتضمن قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة
والخالة وابنة الاخ والاخت وبرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان جميع الناس
اقرباء لاشتراكهم في آدم عليه السلام اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف
ذا رحم على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى رعاية المرتبة فانها في الارث كما يدل عليه قوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى
ببعض الاية طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة
لا ترث مع وجود احد من الثانية تستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام اعم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيرها وايضا
يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذي رحم تشكيكا منه في لفظ ما التمسوه لا ترديدا منهم بين الامرين وحينئذ يحصل الجمع بين
الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على ان ولد البنت ولد ذوي الاشفاق لا ذي الميراث بانه لو كان
ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب الخ فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية
ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بمخصص قاعدة تشارك الاولاد الا ترى ان ولد
الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في سورة
الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شامت النبي صلى الله عليه و
آله وسلم عند وفات ابنه عبد الله بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان
ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه الاية واية المباهلة اعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي
ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور
يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقة ويمكن ايضا ان يكون للشاعر خصومة مع اصهاره و
اولادهم فانشد ذلك تشنيعا وغصة لهم منهم كما قال آخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناءه اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهر زاده را بن رها بايد خريد و بسنك بايد كشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما
من ان في الارث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل
والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي
للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلى الله
عليه وآله وسلم تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقال عليه السلام ولد
الملاعنة لامه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث
اذا لم يخلف الميت ولدا ولا ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة
اخرى وللاثنين فصاعدا من اولاد الام بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات
فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى اقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال
بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب
الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والاية حجة عليه كما ذكره المص فقول الناصب فكيف يقول
ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة الشافعي مع الامامية
في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وحينئذ اثبات ان الشافعي يورث الام دون اثبات انه يورث البنت

لايجدى في دفع ايراد المص بل هو غلط اخر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا
للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعم يوصيكم الله في اولادكم وقوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله عليه السلام
الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس
ويرث الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول
الله عليه السلام انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روى في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث اهل الملتين
شئ وايضا الاجماع على ان عليا وجعفر عليهما السلام لم يرثا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور وقال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعم يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب المؤمنين فولد الكافر ليس
منا حتى يدخل في قوله يوصيكم الله انتهى اقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في
الحديث الاول من اضافات الناصب وانما المروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يرث الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم
عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي ذلك وهو لا
ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا
عزا في حقه والاجماع الذي ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا
بان عقيل انما باع تلك الدور لعدم مبالاته بغصب مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي عليه السلام في بعض كلماته
انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدوله عن علي عليه السلام الى معوية ويدل على ما ذكرناه ايضا ما يشعر به
نقل الناصب من بيعه دار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ايضا لظهور انه لم يكن له حق الارث في بيت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم سيما في حال حيوته صم واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد
الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد
فالغرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعتقد دينا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب وهل هذا
الكلام الواهي الا صادرا عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام وما في معناه
صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور
يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعم للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان و
الاقربون فذكر ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث
الرجال دون النساء وقال الله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن
العم والعم وايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا
للابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي
للبنات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي الفروض فللعصبات ولو لم يكن التعصيب
من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لا دم فان قلت بالرد فلم لا او لا ما يستغرق ذو
الفرض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب
من قوله تعم للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فلا شك ان العصبة هم الاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم
توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم

فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة للميت وجماعته فلهم قرابة ثم ان البنت لو حاز للميراث
مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بنت الاجانب فيلزم الاجحاف
لقبيلة الميت وابطال حقوق اهله وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم
لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة السبب الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا
عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز كل المال ولا يذهب ابن العم بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب ومسايل الفرايض
لا يعرف بمقاييس انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوارثة لم يظهر
في تعيين الفروض الخ مردود بان الفائدة ظاهرة عند اجتماع ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور فعدم ظهورها
عند افراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا واما ما ذكره بقوله فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذوو الفروض
فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله صلعم فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان جميع
ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث جابر
دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة
هو العموم للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما يدل عليه خبر جابر بل الاية الا بذلك والقائل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها
فرض معلوم الخ لا يدفع ما الزمه القوم من مخالفة الاولوية المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم العصبة
كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو جاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ
مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حق مع وجود البنت الصلبية حتى يقال لزم ابطال حقوق
عصبة الميت وهل هذا الا اول المسئلة ومصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد الصلب
اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل
البنات لنصيب الابن الصلبي وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من
تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر
لا سترة به وكان الناصب لا يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طائل تحته كما ترى ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة
الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرايض وليس هذا مما يخص الناصب الضعيف بل كان شان امامه
الشافعي ايضا في الفرايض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى
هنا ولا باس علينا ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام
حيث قال هذه المسئلة ومسئلة العول التي ياتي بعدها من امهات المسايل والمعركة العظمى بين الامامية ومخالفيهم
وعليها يبنى معظم الفرايض واختلفت القسمة على المذهبين اختلافا كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية
الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي الفرض وقد كان في الصحابة
ممن يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك
ايضا وروى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم
والنصرة له والقدح في الجانب الاخر وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب وفي الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد هو انهم
رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد هو انهم رووا

عن ائمتهم عليهم السلام الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على ذوي الفروض ثم ان كل واحد من
الفريقين اضاف الى ما ذكرنا ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول ان اصحابنا الامامية فاحتجوا على بطلان التعصيب
بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال انه ان وجب توريث جميع النساء والاقربين بطل القول بالتعصيب والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة
ان القائل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تعالى حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به
للرجال فلو جاز حرمان النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها
يقتضي توريث كل واحد من الرجال والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو
مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين
الاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم
لم يكن الحكم بتوريث بعض النساء والا لجاز مثله في الرجال ويؤيد عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث قالوا
لا نورثهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت ويدل على عمومها الاية الرد الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من
المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعالى حكم باولوية بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة
الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث باية اولي الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان
البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت يتقرب الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب و
الاخت تتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين واولاده بوسايط وثانيهما انه تعالى حكم
بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه الميراث واما ثانيا فلما نقل من ان
الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقد الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء يجب ان يكون
منافيا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن هاهنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية في الحال
الميت من الصلوة ونحوها اولى للمراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها للايتين
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يخصص بما في سورة النساء
لعدم المقتضي الثالث الاخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث
من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث
الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي باطل والملازمة يظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة ابن وعم فللعم عندهم ما فضل
عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي وهو المقتضي فلانه
مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلانه لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم
اولى عصبة مع وجود ابن البنت فهو اولى منه فلذلك ورثناه وشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة
فيجيء من ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى
من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاحرى ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا
بالتزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله تعالى في حكم الاولاد للذكر مثل حظ

الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضى تقديم ارث الابن لانه اولى
عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة فى كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه اولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهى كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها
فمنها ما رواه عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال اباعبد الله عليه السلام المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال
المال للاقرب والعصبة فى فيه التراب ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجل ترك امرأة واخاه
فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان على عليه السلام يعطى المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال
اخبرتك ان عليا عليه السلام كان يعطى المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرانى ابو جعفر الباقر عليه السلام كتاب
الفرايض التى هى املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخط على عم بيده فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثه اسهم
للام السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فلابنته وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأ فيها رجل ترك ابنته واباه
للبنت النصف وللاب السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله
بن يحيى عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شئ
وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة فى الاكثار منها فانه المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا
على اثبات التعصيب بوجوه الاول انه لو اراد توريث البنات ونحوهن اكثر مما فرض لهن لفعل ذلك والتالى باطل فانه تعم نص على توريثهن
مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وبيان الملازمة انه تعم لما ورث الابن الجميع لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلو
لا قصر ذوى الفروض على فروضهم لم يكن فى التنصيص على المقدار فائدة الثانى قوله تعم ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعم حكم بتوريث الاخت نصف ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ
ميراث اجمع بدليل قوله تعم وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق الفرق بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعم
وانى خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا يرثنى وجه الاستدلال ان زكريا عم لما خاف ان يرثه عصبته سال
الله تعم ان يهبه ولدا ذكرا بدليل قوله تعم وليا فلو كانت الانثى يمنع العصبة لما كان فى اختيار الذكر مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا
اليه سابقا ما رواه وهب عن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الحقوا الفرايض باهلها فما ابقت
فلاولى عصبة ذكر وفى اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل
يوم احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبى صلعم وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمه المال كله ولا ينكحان
الا ولهما مال فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم سيقضى الله فى ذلك فانزل الله تعم فى ذلك يوصيكم الله فى اولادكم للذكر
الاية فدعا صلعم العم وقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقى فلك وهذه نص ايضا واجيب عن الوجه الاول
بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل
اما اولا فلاعتراف الخصم بجواز نقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من ازالته صاحبه عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة
بل الامر فى النقصان اولى لان النقصان ينافى الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال للدليلين وحصول المطلوب
من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة باية اولى الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب
وان كان ذا فرض لدلالة اية اولى الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تعم لم يمنع فى الاية من الرد والا لم يحصل النزاع
وقد دلت اية اولى الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بمضمون الايتين اولى من اطراح احدهما
لدلالة المفهوم التى هو من اضعف الادلة واما ثانيا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى القسمين وسنبطل

الخبرين المقتضيين للرد على العصبة ان شاء الله تعالى واذا بطل تعين الرد على اولى الارحام والا لزم خرق الاجماع
وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثانى لانه رجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا يراد عليه واما الاخ
فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث
ان الله تعالى شرط فى توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافى للشى استحال
لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون
زكريا طلب الذكر بل الانثى او الاعم بقرينة انه لما كفل مريم وراى من بركتها وكرامتها ما راى دعا ربه وقال رب هب لى من لدنك
ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضى انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله افضل منها ولو نزلنا فقلنا انه طلب الاعم
ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان له بنون او بنات لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم من اولى الارحام
لان ميراث العصبة للفروض هنا ليس الا توريثا لعصبة مع ذوى الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعية
كما لا يخفى من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك الخلق في شرعه ثبوته فى شرعنا لان شريعة نبينا صلعم ناسخة للشرايع
وما يوافق منها كما سبق على وجه الاتفاق لا الاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امرأتى عاقرا اى لا تلد يقتضى انها
اذا ولدت لم يخف الموالى من ورائه اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالى فظهر ان
الانثى تمنع الموالى وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين احدهما ان المروى عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضى رده عند اهل
الحديث روى ابو طالب الانبارى قال حدثنا محمد بن احمد البربرى قال حدثنا بشر بن هرون قال حدثنا الحميرى قال حدثنا
سفين عن ابى اسحق عن قاربة بن مضرب انه قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس حديث يرويه اهل العراق
عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر قال من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
انى اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض فى كتاب الله وهل هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه على قال قاربة
بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين
المروى عنه هذا الحديث اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل
على هؤلاء القوم حملا شديدا يعنى بنى هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيهما انه يقتضى خلاف
ما هم عليه فى صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واخا واختا فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزائد
عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف بنتا واختا وعما وهو يقتضى ايضا توريث العم دون الاخت وهم يعكسون
الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب فمقتضاه توريث الزائد للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون
به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقى للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها للالزام فلا يقدح عدم ذهابنا
اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمهما على بنت
الصلب وبنت الابن باطل بان ذلك لو تم لزم تساويهما فيهما ولا يقولون به وكما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف
بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل فى الاثنتين ولم يشارك فى الثلثين واما الخبر الثانى فراويه مطعون
فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه لم يرو الا هذا الخبر على ذكره بعضهم ومعارض بما نقلته الامامية كما ذكرناه وانه
صلى الله عليه وآله وسلم ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة
على هذا القول مذكورة فى المطولات ولا يغرنك نسبة هؤلاء حديثهم الى بعض اصحاب النبى صلى الله عليه وآله المشهورين بجلالة

القدم وبنالة الذكر اولى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الامة ثناء جميل ليزينوا ذلك في نظر الجهال ويوقعوا في اوهامهم انتساب
تقسيمهم الى سنة الرسول المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ودققت في تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صم ولم يعتنوا بالجماعة
الكرام من اهل البيت واصحابه العظام وانما هم اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن باقوال
اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان من الله ورسوله قادهم الى ذلك وهذا ميراث لهم بالتعصيب من العصابة
الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف وامرهوا في الشقاق والخلاف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا
جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب قيل له هلا
اشرت عليه قال هبته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة الداعية
اليه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان الفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم
وترك البعض لزم مخالفة امر الله تعم والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الا عند الضرورة الخالية الى مخالفة النص ولما
ذكر ان اول من اعال في الفرائض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن
عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلعدم
انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعم فانه
لا يعهد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعم وانما يقال انه خالف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع ولا الترجيح من غير
مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ممنوع لما ذكره المص من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب ان مخالفته
لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا مردود بان دخوله فيه اولا لو سلم فقد ظهر انه كان على وجه السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة
فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذا لعمر الجاهل الذي قد مر انه اعترف بان كل الناس افقه
منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور القول
بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين له مرجح هو حصول النصيب الادنى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لولا قولنا الا سهم واحد
فاذا دخل النقص عليهما استوى ذوو السهام في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام
وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه
المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان يجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه
كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن
زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعم للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما
وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس رضي الله عنه الخلاف وبالغ
فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين يأخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب بالابوين او
بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق و
من التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهم السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة
نحن نذكر خلاصتها فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعم لمال
نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على